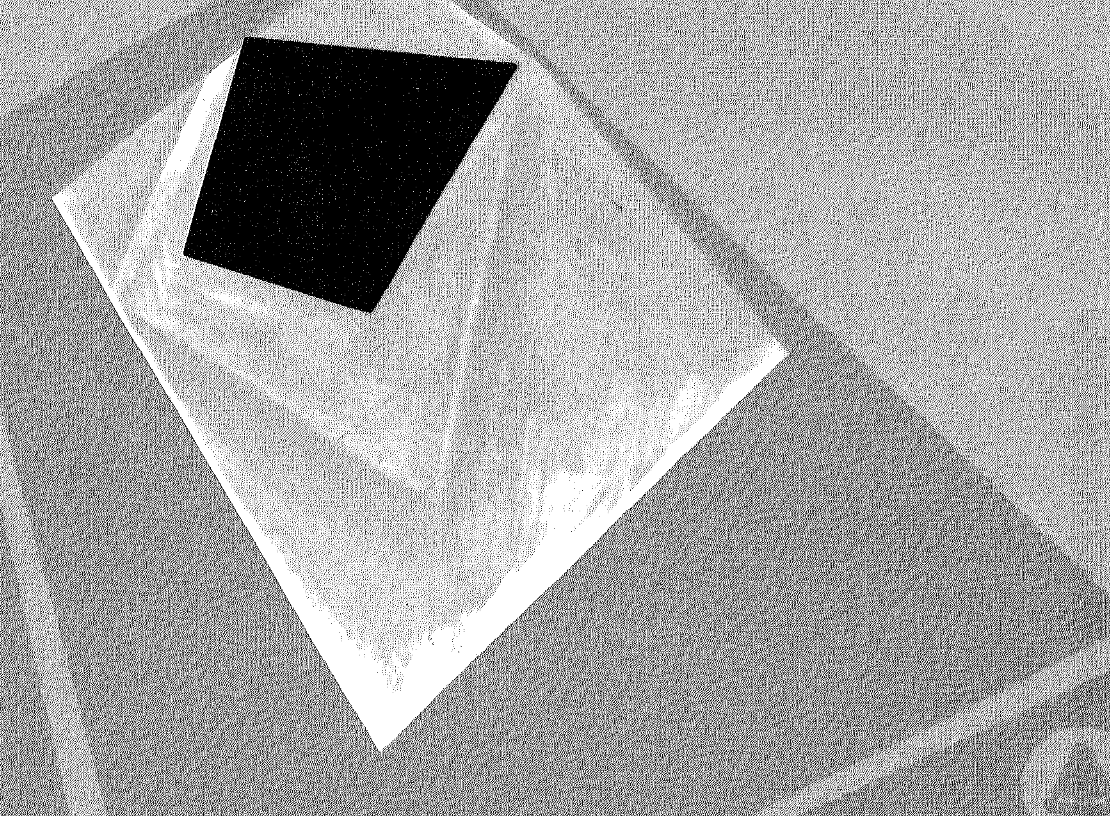
نصوص
فلسفية

نصوص مختارة
من
التراث الوجودى

چان ڤال : من تاريخ الوجودية
كيركجور : أعمال المحبَّة
يسپرز : سبيل إلى الحكمة
وورنوك : التحول الجذرى لسارتر
روللو ماى : الأسس الوجودية للعلاج النفسى

ترجمة : فؤاد كامل



اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية


نصوص فلسفية

الاخراج الفنى : سهير معطى

الاشراف الفنى : راجية حسين

نصوص مختارة
من
التراث الوجودى

چان ڤال : من تاريخ الوجودية

كيركجورد : أعمال المحبة

يسبرز : سبيل إلى الحكمة

وورنوك : التحول الجذرى لسارتر

روللو ماى : الأسس الوجودية للعلاج النفسى

ترجمة : فؤاد كامل



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٨٧

من تاريخ الوجودية(*)

بقلم : جان فال

ليس من العسير علينا أن نعرف الوجودية تعريفا كافيا شافيا . فان كلمة « الوجود » بالمعنى الفلســـفى الذى اتخذته فى هذه الأيام قد استخدمت بل اكتشفت ـ لأول مرة على يد « كيركجور » Kierkegaard . ولكن هل نستطيع أن نسمى « كيركجور » وجوديا ؟ ان « كيركجور » لم يكن يريد أن يكون فيلسوفا ، بله أن يكون فيلسوفا ذا مذهب محدد · وهاجم « هيدجر » Heidegger فى احدى محاضراته ماسماه بالوجودية ، على حين أكد « يسبرز » Jaspers أن الوجودية موت لفلسفة الوجود · ولهذا نرى أنفسنا مدفوعين الى أن نقتصر فى اطلاق هذه الكلمة على هؤلاء الذين نستطيع أن نسميهم « مدرسة باريس الفلسفية » وهى المدرسة التى تضـــم « ســـارتر » Sartre « وســـيمون دى بوفوار » Simone De Beauvoir « وميرلوبونتى Merleau — Ponty · بيد أن هذا كله لا يتيح لنا تعريف هذه الكلمة ·

ويحسن بنا أولا أن نضع فلســفة الوجود فى مقابل التصـــورات التقليدية للفلسفة كما نلمسها عند « أفلاطون » أو « اسبينوزا » أو «هيجل»، فالفلسفة عند أفلاطون مثلا هى البحث عن الماهية ، لأن الماهية ثابتة لا تتغير ، و « اسبينوزا » يريد أن يشارك فى حياة خالدة هى السعادة المطلقة ·· والفليسوف يريد أن يعثر بوجه عام على حقيقة عامة صالحة

(*) (المجلة ـ العدد ٣١ ـ السنة الثالثة ـ يولية ١٩٥٩) ·

لكل زمان . وهو يسعى الى السمو فوق الصيرورة ، متوسلا الى هذا كله بالعقل وحده ·

ونستطيع أن نقول ان « هيجل » كان آخر فيلسوف من هذا الطراز · و « هيجل » هو الذى دفع بهذه المحاولة لفهم العالم فهما عقليا الى أبعد الحدود · ومن ناحية أخرى يختلف « هيجل » عن الفلاسفة الآخرين فى اهتمامه الملح بفكرة الصـــيرورة ، وهو من هذه الناحية يختلف عن « أفلاطون » و « ديكارت » و « اسبينوزا » · ورغم ذلك فانه يعتقد بوجود عقل شامل · وهو يرى أن كل فكرة من أفكارنا ، وكل عاطفة من عواطفنا لا معنى لها الا اذا ارتبطت بشخصيتنا التى لا معنى لها أيضا ، لأنها تأخذ مكانها فى تاريخ معين ودولة معينة ، ولأنها فى عصر محدد من عصور الفكرة الكلية idée universelle ·

ولكى نفهم ما يدور فى أنفسنا من خلجات أيا كانت فلابد من الرجوع الى هذه الوحدة التى هى أنفسنا ، ثم لابد من الانتقال من هذه الوحدة الى وحدة أخرى هى النوع الانســـانى ، وأخيرا لابد من الرجوع الى مجموع الأشياء كلها وهو ما يسميه « هيجل » بالفكرة المطلقة idée absolue .

وعلى هذا التصور ثار ، كيركجور » الذى يمكن أن نعتبره مؤسس فلسفة الوجود ، فقد وضع فى مقابل البحث عن الموضوعية الذى رآه عند « هيجل » والرغبة فى الوصول الى المطلق ــ فكرة أن الحقيقة تكمن فى الذاتية، أى أننى بشدة ما لدى من شعور أستطيع أن أبلغ الوجود الحقيقى · فـ «كيركجور » يرفض اعتباره جزءا من كل ، لأن النظر اليه بوصفه فقرة بسيطة فى مجموع نظام الكون هو وانكاره شىء واحد · وكان « كيركجور » يقول : « ان من الممكن القول بأننى لحظة من الفردية ، ولكننى أرفض أن أكون فقرة فى مذهب » · وقد وضع فى مقابل « المفكر الموضوعى » : « المفكر الذاتى » أو ما سماه بالفرد أو الفريد unique · ويؤكد « كيركجور » ان الرغبة فى المعرفة قد أنستنا معنى الوجود ·

وعدوه الرئيسى هو ذلك الذى يعرض مذهبا أى « الأستاذ » ، فان هناك من الأمور مالا يمكن ادراكه بالمعرفة · والفرد الموجود كما يعرفه « كيركجور » هو ذلك الذى يكون على صلة بنفسه ·· هو ذلك الذى يهتم بنفسه وبمصيره اهتماما لا نهائيا ، وفضـــلا عن ذلك فان هذا الفرد الموجود يشعر دائما انه فى حالة « صيرورة » ، وأن على كاهله رسالة

ينبغى عليه أن يؤديها • ويقول « كيركجور » حينما يطبق هذه النظرية على الدين المسيحى : ان المرء ليس مسيحيا ، وانما يصير مسيحيا . فلابد له من مجهود متصل ، ومن ناحية اخرى لابد أن يكون متلهفا متأجج الشعور ، يجب أن يكون ملهما . بل أن يكون نوعا من تجسد اللامتناهى فى المتناهى • وهذه العاطفة المتأججة التى تشيع فى كيانه هى الصفة الرابعة التى نسلط عليها الأضواء ، وهى العاطفة التى يسميها عاطفة الحرية • فان فكرتى الاختيار والتصميم لهما أهمية بالغة فى فلسفة « كيركجور » ، وهذا التصميم يصبح دائما مخاطرة ، اذ يحس الموجود أن الشك يكتنفه من كل جانب ، ولكنه مع ذلك يتخذ قرارا • وهذا الذى نقوله عن طريقة الوجود والطريقة التى يفكر بها الموجود تتضمن فى الوقت نفسه موضوع تفكيره ، لأن الرغبة بهذه الطريقة العاطفية اللامتناهية لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير الرغبة فى اللامتناهى ، لأن الانسان لا يمكن أن يريد بطريقة لامتناهية الا اللامتناهى نفسه • فهنا — بالتالى — تحدد طريقة البحث الغرض من البحث • وحيثما كنا على صلة بهذا اللامتناهى فان قراراتنا تصبح دائما قرارات بين الكل أو لا شىء ، كما هى الحال بالنسبة لقرارات « برانت » Brand أحد أبطال « ابسن » Ibsen . وتحت تأثير هذه العواطف وهذه القرارت يعمل « الموجود » بلا انقطاع على ايثار البساطة والعودة الى الأصل ، والى ماهو حقيقى أصيل •

ولكننا لم نؤكد حتى الآن غير الجانب الذاتى من فكر « كيركجور » فليس هناك بالنسبة له كما رأينا ، أو بالنسبة لمتابعيه ، ذاتية لا ترتبط ارتباطا معينا بموجود • ووجود المسيحى هو اتصال بالوجود الشامل كما يقول « كيركجور » فى يومياته سنة ١٨٥٤ • فهو يريد أن يشعر دائما أنه ازاء الله ، ويريد ادخال فكرة الوقوف أمام الله فى الفكر المسيحى مرة أخرى ، ولكن الشعور بأن الانسان أمام الله هو الشعور قبل كل شىء بأن الانسان مخطىء ، وبالخطيئة نلج الحياة الدينية • فأن توجد هو بالضرورة أن تكون خاطئا • ومن ناحية أخرى الوجود هو القيمة العليا والخطيئة فى وقت واحد ، ولكن ما أن ندخل المجال الدينى حتى نجد لزاما علينا أن نقوم برحلة روحية ننتقل فيها من دين يظل قريبا من الفلسفة الى الدين الحقيقى الذى يصدم العقل ، لأنه تأكيد للتجسد باعتباره الفكرة القائلة بأن ما هو أبدى يولد فى لحظة معينة ، وأنه أخذ مكانه فى موضع معين وساعة معينة من التاريخ •

فالفرد الموجود اذن هو ذلك الذى يملك هذه العرامة فى عواطفه التى تسببها حقيقة أنه على صلة بشىء خارج عليه ، فهو يعانى نوعا من

الصلب الذهنى ، ويصبح مهموما هما أساسيا ، ومهتما اهتماما لانهائيا ـ كما قلنا من قبل ـ بهذا الوجود . فان مصيره يتوقف على علاقته بالله ، فاما الى آلام ابدية . واما الى أفراح أبدية · فهو على علاقة اذن بما يسميه « كيركجور » « الآخر المطلق » ، الاله الحافظ بلا جدال ، ولكنه فى جوهره مخالف للفرد مخالفة مطلقة · هو حب لامتناه يرحب بنا ، ولكننا نشعر أنه مختلف عنا ، ذلك أننا فى فرديتنا نقف منه وقوف الضد للضد ·

وهكذا رأينا « كيركجور » يتعارض مع « هيجل » فى مسألتين : بالنسبة للأهمية التى يضفيها على الذاتية ، وبالنسبة للأهمية التى يمنحها لقوة العواطف الشخصية · ويجب أن نضيف الى ذلك تأكيده لفكرة « الامكان » : فالعالم بالنسبة لهيجل عبارة عن تتابع ضرورى للفكرة الأبدية ، والحرية ليست غير هذه الضرورة المدركة · وعلى العكس من ذلك نرى « كيركجور » يقول بوجود ممكنات حقيقية ، وكل فلسفة تنكر الممكنات هى فلسفة تكتم أنفاسنا ، وتفضى بنا الى نوع من الاختناق · وهذا فى رأيه هو تأثير الهيجلية · وفكرة الممكن ترتبط لديه بفكرة الزمان، ويمكن ها هنا أن نضع فى مقابل الزمان الهيجلى باعتباره تتابعا منطقيا الزمان الكيركجورى بما فيه من انفصالات وانقطاعات ، كما يمكن أيضا أن نضع الديالكتيك الهيجلى فى مقابل الديالكتيك الذاتى العاطفى عند « كيركجور » ·

ومثل هذا التصوير يثير بالطبع عددا من المشكلات ·· فمن ناحية الا نجد عند « كيركجور » رغم كل شىء محاولة لتفسير « المفارقة » paradoxe تفسيرا عقليا حينما يجعل منها اتحادا للمتناهى باللامتناهى ؟ وحينما يحاول أن يضع أمامنا مالا يقبله العقل ، ألا يحاول أن يبرر الى حد ما وجود هذا الذى لا يقبله العقل ؟ ومن ناحية أخرى يرى « كيركجور » نفسه أن ظهور المسيح فى العالم على النحو الذى أتى به ليس هو « المفارقة العليا » لأن هذه المفارقة لا يمكن ادراكها ان لم يكن هناك من يلاحظها · وقد كتب « كير كجور » قائلا : « اننى أتأمل هذه المسألة فأشعر أن روحى ضائعة فيها » · فلنضف الى ذلك أن المفارقة لا توجد الا بالنسبة لمن يعيش على هذه الأرض ، أما بالنسبة للسعداء ـ أى هؤلاء الذين يرون الحقيقة ـ فان المفارقة تختفى · ومعنى ذلك أن هذا التركيب كله لا وجود له الا بالنسبة للانسان مادام يعيش على هذه الأرض ، ولكن ربما لم يكن هذا اعتراضا · ومن العسير عامة أن نحدد ما اذا كانت هذه الملاحظة مجرد اعتراض ، أو أنها تجعل المفارقة أكثر

حدة ، وبذلك تعزز التصور الكيركجورى · ونستطيع أن نقول مثل هذا القول بالنسبة للمسائل التى تقيم العلاقات بين الذاتية والتاريخ ، فان قوة الشعور الذاتى قد أقيمت بنوع من المفارقة على واقعة موضوعية تاريخية · ونستطيع أن نقول مثل هذا القول أيضا على العلاقات القائمة بين الأبدية والتاريخ ، لأنه اذا كانت لحظة التجسد أبدية ، فان المفارقة تصبح عرضة لأن تتلاشى ·

ونستطيع بلا نزاع أن نرجع تاريخ فلسفة الوجود الى فيلسوف عرفه « كيركجور » هو « شلنج » Schelling ، والى الصراع الذى أخذه « شلنج » على عاتقه فى أخريات حياته ضد هيجل ، حينما وضع فى مقابل التاريخ الهيجلى ماسماه بفلسفة الوضعية · بل نستطيع أيضا أن نحاول البحث فى كتابات « هيجل » أثناء شبابه عن بعض السمات التى يمكن أن تقترب من فكر « كيركجور » · ولكن يجب أن نحاذر من المبالغة فى تعليق الأهمية على « هيجل » الشاب الذى ظل مجهولا طوال هذا الوقت · ومن ناحية أخرى فان العناصر الشبيهة عند « هيجل » « بكيركجور » ، قد أدمجت فى الفلسفة الهيجلية بطريقة فقدت معها ما فيها من طابع ذاتى ·

واننا لنستطيع أن نرجع فلسفة الوجود الى « كانت » حينما يثبت أننا لا نستطيع أن ننتقل من الماهية الى الوجود ، وهو بهذا يفند البرهان الوجودى (الأنطولوجى) على وجود الله · فالوجود ليس كمالا perfection ، وانما هو وضع position ، وبهذا المعنى يمكن أن نقول ان مرحلة جديدة للفلسفة قد بدأت بظهور « كانت » · ومن ناحية أخرى يمكن أن نعود بها حتى « باسكال » والقديس « أغسطين » لنجد لديها بدلا من التأمل المجرد البسيط فكرا أقرب الى الشخص والى الفرد ·· ومع ذلك فان من الحق أننا لم نكن لنتصور أو نفهم هذه الارهاصات لفلسفة الوجود الا لأن فيلسوفا مثل « كيركجور » قد وجد ·

ونشأت اللحظة الثانية فى تاريخ فلسفة الوجود حينما ترجمت أفكار « كيركجور » الى عبارات تتسم بطابع أكثر عقلية على يد فيلسوفين ألمانيين هما : « يسبرز » و « هيدجر » · ويمكن أن نعد فلسفة « يسبرز » نوعا من الوثنية والتعميم أضفاهما « يسبرز » على فلسفة « كيركجور » · ففى فلسفة « يسبرز » لا نكون على علاقة بالمسيح ، وانما على مهاد fond أو قرار خلفى لوجودنا ، ومن هذا القرار الخلفى لا نستطيع أن نضع أيدينا الا على مناطق منفصلة متباعدة · فللانسانية عامة نواحى نشاط

متعددة . ونحن انفسنا نزخر بامكانيات متعددة ، ولكننا نحقق احدى هذه الامكانيات ونضحى بالأخرى ، ولا نصل ابدا الى هذا المطلق الذى يفاخر « هيجل » ببلوغه عن طريق فض الفكرة لمضمونها ، وفى نهاية تتابع هذه الفكرة المطلقة · فالمطلق شىء خفى لا يتكشف الا فى جزئيات عابرة ، وفى اشراقات متقطعة ، وبروق خاطفة · واننا نشعر أن أفكارنا وغير أفكارنا تغوص فى ليل بهيم ، وبالتالى فنحن فى كل لحظة معرضون لنوع من الغرق ، وفكرنا يتعثر ولكنه يكتمل فى هذا التعثر نفسه ، لأنه يحتوى على هذا الشعور بالمهاد الوجودى الذى تصدر عنه أو تنفصل منه الأشياء جميعا ·· انه شىء حقيقى ، ومنه نستمد حقيقتنا ، وهذا الشىء لا نستطيع التعبير عنه ، ونحن بوصفنا وجودا لا نستطيع أن نعبر تماما عن أنفسنا ، ولكن فى هذا الشعور نفسه بسقوطنا، هذا الشعور الذى نعانيه خاصة فى حالات المواقف المحددة situations — limites أى فى نهاية نشـــاطنا ، فى هذا الشعور نكتمل اكتمالا تاما ، وفى عدم اكتمالنا نكتمل حقا · وسواء أكان ذلك فى الدراما أم فى البحث العلمى فاننا نشعر أن هناك شيئا مغايرا ، شـــيئا يتجاوزنا ، وفى علاقتنا بهذا العلو نؤكد أنفسنا كوجود · وبهذا المعنى نجد الروابط نفسها التى تربط بين الوجود والعلو عند « يسبرز » وعند « كيركجور » · وهذا العلو لا يسمى المسيح (اللهم الا فى الكتابات الحديثة جدا ليسبرز) وانما يسميه « يسبرز » بالشامل ، انه الآخر الذى يختلف عنا ، ولكنه يحتضننا داخل نفسه ·

* * *

والآن أصل الى « هيدجر » ، الذى أعلن أنه ليس فيلسوفا للوجود الفردى ، ولكنه فيلسوف للوجود بمعناه العام · فالمشكلة التى يعالجها هى مشـــكلة الوجود القديمة · فهو يريد أن ينشـــىء علما للوجود Ontologie ، ولا يتعرض « هيدجر » لمشكلة الوجود الفردى ، الا لأنه يريد أن يمهد بها للوجود العام ، وذلك لأن الشكل الوحيد للوجود الذى نتصل به اتصالا حقيقيا هو وجود الانســـان · والواقع أن هناك أشكالا أخرى للوجود عند « هيدجر » · فهناك وجود ما يسميه بالأشياء المرئية ، وهناك وجود الأدوات والآلات ، وهناك وجود الأشكال الرياضية ، وهناك وجود الحيوانات ، ولكن الانسان وحده هو الذى يوجد وجودا حقيقيا عند « هيدجر » فالحيوان يحيا ، والأشـــكال الرياضـــية تبقى ، والأدوات طوع ارادتنا ، والمرئيات تظهر ، ولكن مامن شىء من هذه الأشياء يوجد حقا ·

ولكى نوجد نحن وجودا حقيقياولكيلا نظل فى مجال المرئيات والأدوات المستعملة فلابد من أن ننبذ المجال الزائف من الوجود · ونحن عادة تحت تأثير كسلنا ، وتحت تأثير الضغط الاجتماعى نظل فى مجال لا نكون فيه على صلة حقيقية بأنفسنا ، وهذا هو مجال الحياة اليومية ، المجال الذى يسميه « هيدجر » مجال « الناس » · وفى هذا المجال يمكن أن نستبدل بغيرنا ، ولا نشعر شعورا قويا بوجودنا الخاص ، وهذا الوجود لا يمكن أن نبلغه الا بعد أن نجتاز تجارب معينة كتجربة القلق التى تضعنا فى مواجهة العدم الذى يصدر عنه الوجود · وقد أكد « كيركجور » أهمية القلق كوسيلة للكشف عن الممكنات التى تغرينا ، وشبهها فى ذلك بالدوار ·

والقلق عند « هيدجر » يجعلنا على اتصال لا بأنواع من العدم النسبى أى باللاوجود النسبى الذى هو الممكنات ، وانما بالعدم نفسه · ونحن فى القلق نشعر بهذا العدم الذى تصدر عنه الأشياء جميعا والذى يهدده الانهيار فى كل لحظة · وانها لمحاولة شائقة ــ رغم أنها ناقصة ــ أن نرى المجهود الذى يبذله « هيدجر » لكى يهب للعدم المطلق واقعا ما ·

وبالطبع من الصعب جدا وصف هذا العدم ، فاننا لا نستطيع أن نقول : انه موجود ، وقد اخترع « هيدجر » كلمة « اعدام » néantiser لكى يصف فعل العدم ، فان هذا العدم يعدم كل شىء ونفسه أيضا · فهو عدم فاعل يجعل العالم الذى خرج منه يتأرجح على الأسس التى وضع عليها ، وهو الأساس السلبى للوجود ، والذى انفصل منه الوجود بنوع من التصدع · فلنقل عرضا أنه فى التذييل الذى يتضمنه « الكتيب » الذى يعرض فيه « هيدجر » نظريته عن العدم يقول : « ان هذا العدم الذى يختلف عن كل الأشياء المعينة هو فى واقع الأمر لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير الوجود نفسه ، اذ ما هو الشىء الذى يمكن أن يختلف عن كل الأشياء المتعينة الموجودة الا الوجود نفسه ؟ » · وبهذا نلتقى رغم سلوكنا لسبل مختلفة أمام الهوة التى وضعها « هيجل » بين العدم والوجود · وبهذا يثير « هيدجر » عدة مشكلات : اذ كيف يمكن القول بأن الوجود يتكشـــف عن طريق القلق وحده ، وأنه فى الوجود يهدد الانهيار جميع الأشـــياء ؟

ومهما يكن من أمر فان تجربة القلق تفضى بنا الى أن نشعر بأنفسنا وأننا هنا فى العالم مهجورون دون سند أو معين ، لقد ألقينا فى هذا العالم دون أن نعرف لذلك سببا · وهنا توكيد من التوكيدات الرئيسية فى فلسفة الوجود ، فنحن موجودون دون أن نعثر على سبب لوجودنا ، فنحن اذن

وجود بلا ماهية ، وبذلك ننبذ تلك الصيغة الكلاسيكية التى يوجد بمقتضاها نظام تصاعدى من الوقائع يقع فى ذروتها الكائن الكامل الذى هو الله · فنحن لا نرى أمامنا غير موجودات ألقيت على الأرض بلا سبب ، والماهيات ليست غير تركيبات تفترض الوجود فى البداية · ونستطيع بلا شك أن نبحث عن ماهيات للأشياء المادية وللأدوات ، ولكن بالنســبة للفرد الموجود ، وبالنسبة للانسان ، فلا وجود لأية ماهية · وهنا يمكن أن نرى ماهية فلسفة الوجود ــ اذا أتيح لنا أن نستخدم كلمة ماهية فى هذا المقام ــ وذلك فى مقابل كل فلسفة كلاسيكية ابتداء من افلاطون حتى هيجل ــ حيث يشتق الوجود من الماهية ·

ووجود هذا الكائن الذى قذف به الى هذا العالم وهو الانسان هو فى الوقت نفسه وبالضرورة كائن فان، يحده الموت، فهو «وجود من أجل الموت» etre pour la mort ، كما كان القلق عند « كيركجور » مرضا حتى الموت · وهناك لحظة لا يكون فيها أمامنا شىء ، ذلك أن وجودنا يتسم بهذه الصفة وهو أن هناك أشياء ممكنة بالنسبة لنا · بيد أن ثمة لحظة لا تعود فيها ممكنات أمامنا ، وهذه اللحظة هى لحظة موتنا وهى التى يسميها « هيدجر » استحالة كل امكانية l'impossibilité de toute possibilité فنحن اذن فى زمن متناه محدود ، وهذا يفسر الطابع الفاجع « للهم » ·

غير أننا فى هذا العالم المحدد ، نقوم رغم ذلك بحركة ، أو بالأحرى بحركات من العلو نحو العالم ، ونحو المستقبل ، ونحو الآخرين · وهكذا تفقد فكرة العلو طابعها الدينى ، وتتخذ طابعا باطنيا ، فهى علو داخلى أو « محايثة » · ولننقل بعد ذلك توا للرد على الاعتراضات التى يمكن أن يوجهها هؤلاء الذين يقولون ان العلو يقتضى فى اللغة الفلسفية العادية توكيدا دينيا ، فلنرد على هؤلاء بأن « هيدجر » يقرر أن كلمة « علو » ينبغى ألا تشير الى الحد الذى نتجه اليه · فكلمة علو معناها الأصلى « الصعود نحو » والانسان وحده هو الذى يستطيع أن يقوم بحركة العلو ·

فهناك اذن علو ــ أو ان أردنا ــ « تجاوز » نحو العالم ، « نحن فى العالم » بهذه السمة يصف « هيدجر » وجودنا ، فنحن بالطبيعة خارج أنفسنا وهذا ما تعنيه كلمة وجود لدى هيدجر ، اذ أن معناها « الخروج » · نحن خارج الوجود الفردى كما يقول هيدجر توضيحا لهذه الفكرة ·

وقد يبدو هذا القول بديهيا ، ولكن الواقع أن قليلا من الفلاسفة قد أكدوا علاقتنا الأساسية مع العالم . وديكارت وضع حقيقة العالم موضع

الشك فى بداية تأمله ، ووضع « كانت » أيضا فكرة العالم موضع الشك . أما بالنسبة لهيدجر فقد جعلنا مفتوحين دائما على العالم ، وفى احدى محاضراته يضـــع نظريته فى مقابل نظرية المونادات عند « ليبنتس » ، فالمونادات عند ليبنتس لا أبواب لها ولا نوافذ ، وانما كل منها مغلقة تماما على نفسها ‥ ويرى « هيدجر » أن الأبواب والنوافذ لا وجود لها بالنسبة للأفراد ، شأنهم فى ذلك شأن المونادات ، لا لأنهم معزولون ، ولكن على العكس لأنهم فى الخارج فى علاقة مباشرة مع العالم ‥ فى الشارع ان صح هذا التعبير · ولسنا على علاقة طبيعية بالعالم فحسب ، ولكننا أيضا على علاقة مباشرة بالآخرين · وهنا تصبح هذه النظرية التى يبدو أنها تنزع نحو الفردية فى بداية الأمر ، تصبح توكيدا لعلاقتنا الطبيعية ، بل والميتافيزيقية مع غيرنا من الأفراد ‥ وحتى فى أشد مشاعرنا فردية ، وحتى حينما نفكر فى أنفسنا دون الآخرين ، فاننا لا نستطيع أن ننفصل عن الغير ، فان « الوجود دون الغير » هو نوع من الوجود مع الآخرين كما يقول هيدجر ·

ومن ناحية أخرى نحن نتجاوز أنفسنا دائما نحو المستقبل ، فنحن دائما أمام أنفسنا ، نحن دائما فى مشروع ، ونحن نصنع انفسنا دائما فى مشروع ، والانسان كائن يتجه دائما نحو امكانياته ، الانســـان هو الانسان الذى يجب أن يوجد · ونستطيع أن نقول بهذا المعنى ان زمان الوجود يبدأ بالمستقبل ، ولهذا السبب نحن دائما فى هم Souci ، بل نحن دائما هم ، ونحن نتصرف دائما بالنسبة لشىء آت ، والوجود كما ندركه بوجودنا الخاص هو هم وزمانية ·

نرى اذن أن هذه الحركات الثلاث من العلو لا تماثل تماما العلو كما يراه « كيركجور » و « يسبرز » لأنه علو داخل هذا العالم ، علو فى باطن هذا العالم بنوع من المفارقة ، فنحن نتجاوز أنفسنا دائما ، ولكن داخل نطاق العالم ·

وقد ميزنا بين ثلاث حركات من العلو ، والواقع أننا تحدثنا عن حركة رابعة وهى علو الموجود ابتداء من العدم ، وعلى أساس من العدم ، ونستطيع ان نضيف الى ذلك أن هناك علوا خامسا يبدأ من الأشياء الجزئية الموجودة نحو الوجود ‥ وهذا النحو من العلو قد أشرنا اليه فيما سبق ، وهكذا نجد أن هناك علوا نحو العالم ، وعلوا نحو المستقبل ، وعلوا نحو الآخرين ، وعلوا من العدم ، وعلوا نحو الوجود ·

هذه هى الأنواع الخمسة التى يستخدم فيها « هيدجر » فكرة العلو ، وفى هذا التعدد فى المعانى نوع من الالتباس بلا جدال ٠

لماذا ؟ اننا دائما أمام أنفسنا ، ولكنا من ناحية أخرى نحن وراء أنفسنا قليلا . كما هو الحال فى فكرة الواحد فى الافتراض الثانى لبارمنيدس ، وبما أننا ألقينا فى هذا العالم كما قلنا من قبل ، فنحن نجد أنفسنا خاضعين دائما لتحديد معين وتركيب معين ٠ وفى زمان ومكان معينين ٠ ومعنى ذلك أننا لسنا مستقبلنا فحسب ، بل نحن ماضينا أيضا ٠ فعلينا أن نجد أنفسنا٠ وهذا التعبير « علينا أن » يتضمن الماضى ، و « أنفسنا » تتضمن المستقبل والماضى معا ، وقد قلنا : ان مستقبلنا تحدده هذه الواقعة وهى : أن فى طرفه الأخير هناك الموت كاستحالة لكل امكانية ، ولكنه محدود أيضا لأن امكانياتنا ليست امكانيات مجردة ، ولكنها مندمجة مع شروط خاصة لم يخترها الفرد لنفسه ٠

ونحن ننتقل بلا انقطاع من مستقبلنا الى ماضينا ، ومن مشروعاتنا الى ذكرياتنا وأسفنا وندمنا . وهذه الحقيقة وهى أننا على صلة دائمة بمستقبلنا وماضينا معا ، تحدد الحد الثالث الذى يسميه « هيدجر » اللحظة الثالثة للزمان ٠ فنحن بوضعنا أمام أنفسنا وخلف انفسنا ، نحن فى الوقت نفسه ــ أنفسنا ٠ وهكذا نرى أن الحاضر يأتى كلحظة ثالثة ٠ فالحاضر ــ وفقا لهيدجر ــ هو نقطة اتصال ماضينا بمستقبلنا ويمكن أن نعتبر ذلك نقطة ارتكاز الأخلاق عند « هيدجر » ، وهى التى ينظر اليها باعتبارها الفعل الذى يستحضر فيه الماضى والحاضر والمستقبل ، وبذلك نؤكد مصيرنا ٠

وهنا تتاح لنا للمرة الثانية امكانية مقارنة فلسفة « هيدجر » بفلسفة « نيتشه » ، وفى الوقت نفسه يمكن أن نقارنها بفلسفة « كيركجور » كما هو الحال دائما ٠ونستطيع هنا أن نلاحظ عن الناس ، وفى فكرته عن القلق عناصر فى فلسفة « هيدجر » فى نظريته عن الناس ، وفى فكرته عن القلق والخطيئة ، وفى الأولوية التى يخلعها على المستقبل (هذه الأولوية التى نلمسها أيضا فى فلسفة هيجل) وكما نراها أيضا فى فكرة « العزم القاطع » ٠

ويجب ألا يؤخذ كل ما قلناه عن « هيدجر » كتتابع مع المعتقدات الفلسفية ٠ فالانسان هو الذى يضع وجوده موضع التساؤل ، على حين لا تفعل الكائنات الأخرى ذلك ، بل أن الانسان لا يضع وجوده موضع

التساؤل فحسب ، وانما يعرضه للخطر ، وقد قلنا : ان فلسفة الوجود تأكيد بأن الوجود لا ماهية له (ونذهب بذلك الى أبعد من الصيغة التى تقول : ان الماهية تأتى بعد الوجود) • ولكننا نستطيع أن نضيف الى ذلك كسمة ثانية لفلسفة الوجود هذه ، أن هذا الوجود بوصفه بلا ماهية هو عرضة للخطر وللتساؤل وللمقامرة بنفسه • والانسان هو الكائن الفيلسوف بطبيعة وجوده ، ولكننا كما رأينا أن الانسان مرتبط بالعالم فى الوقت الذى يتساءل فيه عن وجوده ، فهو كذلك يضع العالم نفســه الذى يحيط به بصورة ما موضع التساؤل •• واذا كان تعريف الفلسفة الأول لهيدجر هو : أن يضع الموجود الوجود موضع التساؤل ، فان تعريفها الثانى وهو الذى يشتق من المعنى الأصلى الذى يعزوه « هيدجر » الى كلمة فلسفة وهو « حكمة الحب » (وليس « حب الحكمة » كما يقال عادة) • واذا كنا نعنى بالحكمة اتصالنا بالأشياء ، فان الفلسفة تصبح عندئذ معرفة الوجود فى العالم ، لا معرفة لوجود الموجود باعتباره متجها نحو مستقبله فحسب ، كما يعرفه « كيركجور » ، ولكنه معرفة للموجود باعتباره فى علاقة انفعالية مع العالم • ومن وجهة النظر هذه نرى أن فلسفة هيدجر عبارة عن توسيع •• بل هى بمعنى من المعانى نفى لفردية « كيركجور » • كما نرى الى أى مدى من الظلم نصل حينما ننحى باللوم على هذه الفلسفة لأنها تجعلنا نغلق على أنفسنا الأبواب •• اذ انها تقول على العكس من ذلك : انه لا وجود لذات فى مواجهة موضوع ، وانه ينبغى القضاء على التصور الكلاسيكى للذات وتحطيمه لكى يتضـح لنا أننا دائما خارج أنفسنا ، بل ان هذا التعبير نفسه يصبح خاليا من المعنى ، اذ لا وجود لخارج أنفسنا نصير اليه •

* * *

ولنعد الى ما كنا فيه فنقول : ان الانسان فى وضعه لنفسه موضع التساؤل يضع الكون كله الذى يرتبط به موضع التساؤل أيضا • وكل مشكلة فلسفية تتضمن العالم ككل فى الوقت الذى يخاطر فيه بوجود الفرد نفسه كأعلى رهان • وهكذا نرى دائما ان كلا من فكرة الفردية والكلية ترتبطان بل نستطيع ان نضـيف الى ذلك ان كلا من الفردية والعمومية ترتبطان أيضا • والواقع أن « هيدجر » لا يتحدث عن فرد بعينه ، وانما عن كل فرد • وهو يصف الوجود الانسانى عامة ، ولا جدال فى أن القلق تجربة خاصة ، ولكننا عن طريق القلق نصل الى الشروط العامة للوجود وهى ما يسميها « هيدجر » بالتركيبات الوجودية existentiaux •• وتدعى فلسفة « هيدجر » أنها تتميز عن فلسفة « كيركجور » من حيث

أن « كيركجور » يبقى دائما فى مجال الوجود الفردى المتعين ، على حين يدعى « هيدجر » أنه يبلغ الوجود فى طابعه العام ، أى السمات العامة للوجود الانسانى ، ولكن يبقى علينا أن نتساءل ألا تعود فلسفة «هيدجر» بذلك الى فكرة الماهية ؟ وألم يكن « كيركجور » اكثر اخلاصا لفلسفته حينما استبعد فكرة الماهية كما استبعد فكرة الوجود العام ؟ وبعبارة أخرى علينا أن نتساءل : أليس البحث عن التركيبات الوجودية العامة ، والبحث عن الوجود العام لا يتمشيان مع تأكيد الوجود الفردى ؟

وما هى النتيجة التى يمكن أن نستخلصها من تصورات « هيدجر » من الناحية الأخلاقية ؟ اننا نجد أنفسنا منبوذين فى هذا العالم ، وعلينا أن نأخذ على عاتقنا حالتنا الانسانية ، وليس على الموجود أن يبقى فى مرحلة القلق أو مرحلة الغثيان كما فعل « لفيناس » Levinas وسارتر وهما يصدران فى أصل تفكيرهما عن « هيدجر » · والانسان يستطيع ، بل يجب أن ينتصر على هذه التجربة ، وأن يأخذ على عاتقه تقرير مصيره ، وهذا ما يسميه « هيدجر » « بالعزم القاطع » · وهو يعادل ما يسميه «كيرجور» « بالقرار » أو « بالتسليم الايجابى » للعود الأبدى الذى يكمل به « نيتشه » فلسفته ·

أما « هيدجر » فلم يكمل فلسفته ، وكتابه الكبير عنوانه « الوجود والزمان » وفى هذا الكتاب نرى أن طبيعة الوجود نفسه تتكون من الزمانية. وأنه يرغم المكان نفسه على أن يكون لحظة من لحظات الزمان هى الحاضر وبذلك يتفق الى حد ما مع نظرية « برجسون » ، ومع ذلك لا نستطيع أن نقول ان علم الوجود عند « هيدجر » قد اكتمل ، بل نستطيع أن نوجه الى أنفسنا هذا السؤال وهو : لماذا لم يكتمل هذا العلم ؟ وأليست هنا ثنائية لا أمل فى تجاوزها بين الوجود الفردى وبين الوجود العام ، اذ لا يمكن الوصول الى الوجود العام الا عن طريق الوجود الفردى ، فهل نستطيع أن نقيم علما للوجود على أساس الوجود الفردى الذى يعتبر المنفذ الوحيد ؟ هذه على ما تبدو هى مشكلة « هيدجر » ·

وقد حاول « هيدجر » منذ ان نشر « الوجود والزمان » أن يشيد فى بعض كتاباته القصيرة نوعا من الفلسفة الأسطورية mythique لا التصوفية mystique تحاول أن تقيم اتصالا بيننا وبين الأرض والعالم، وهى لهذا وثيقة الصلة بفكر الشاعر الألمانى « هيلدرلن » Höladerlin .

ومن ناحية أخرى ، درس « هيدجر » فكرة الحقيقة دراسة خاصة ·

ولكنه فى دراسته هذه أيضا يجد تفكيره محوطا بنوع من المتناقضات ، متأرجحا بين واقعية أساسية ومثالية عن الحرية قريبة الشبه ، «بفخته» · وإذا نظرنا فى تقسيمه لأنواع الوجود المختلفة فاننا نستطيع أن نتساءل عما اذا كان وجود الأداة أو وجود المرئيات لا يتضمن الوجود الانسانى · وهذا يضع مشكلة المثالية عند « هيدجر » وليس من شك أنه يحاول تخطى التقابل القائم بين المثالية والواقعية — ولكن يبدو رغم ذلك — اللهم الا فى بعض الفقرات الموغلة فى العمق — أنه مرغم على أن يكون واقعيا تارة ، ومثاليا تارة أخرى ، وانه لا يستطيع أن يبتعد عن المجال الذى يتألف فيه هذان المذهبان رغم كل هذه الرغبة التى يبديها · ومع ذلك نستطيع أن نقول على الأقل : ان احدى الصفات المغرية فى فلسفته ترجع فى جزء كبير منها الى أنه يدفع الى أبعد الحـــدود كلا من هذين الاتجـــاهين للروح الانسانى، وأحد هذين الاتجاهين هو الوقوف عند الأشياء باعتبار أن الروح الانسانى لا يستطيع النفاذ فيها ، والاتجاه الآخر — وهو الاتجاه الشائع فى الفلسفة الألمانية — يجعل الروح الانسانية تبتلع الأشياء جميعا · وهكذا فانه يقول من ناحية : ان الحقيقة هى فى أن نترك الأشياء تمضى فى طريقها ، وان الحقيقة كامنة فى الأشياء نفسها ، وانها صفة للأشياء لا لأحكامنا ، ولكنه يقول من ناحية أخرى : ان منبع الحقيقة هو فى حريتنا ، وهذه الحرية بدورها تبدو وكأنها يجب أن تعرف بأنها قدرة على تسليم أنفسنا للأشياء · وفى هذه الحالة نرى أن العنصر الواقعى هو الذى ينتصر · ومع ذلك تظل المشكلة قائمة ·

وهكذا نرى أن فلســـفة « هيدجر » تتألف من عدد من العناصـــر المتنافرة ، ونحن نلمس فيها تأثيرا عظيما « لكيركجور » ولتجربة القلق : ولهذا يعرف الوجود الانسانى على أنه مهموم soucieux منكب على نفسه ، ويضع لنفسه المشروعات ، ولكن الفرد من ناحية أخرى يوجد فى هذا العالم ، وهذه فكرة غريبة عن « كيركجور » وربما ترجع — الى حد ما — الى « هســـرل » Husserl ، كما نجد فيها أيضـــا تلك النزعة الأنطولوجية ، وهذا الاهتمام الذى يوليه « هيدجر » لفكرة الوجود عامة ، وهذا الخليط للعناصر الكيركجورية ، وتأكيد الوجود فى العالم والنزعة الأنطولوجية هو الذى يضفى على فلسفة « هيدجر » هذه النغمة الخاصة · ونستطيع أن نحتفظ بالعنصرين الأولين من هذه الفلسفة ، وأن نرى كيف يربط أحدهما بالآخر ·· فالوجود الانسانى مهموم ، لا لأنه يتجه نحو المســـتقبل ، ولكن لأنه يوجد فى العالم · والوجود فى العالم يتخذ طابع « النبذ » ، لأن تجربته يمكن اعتبارها مهمومة · ونحن نشـــعر فى هذه

الفلسفة باتجاهين أحدهما نحو فردية متطرفة ، والآخر نحو كلية شاعرة بالعـــــالم ·

* * *

وهذا يؤدى بنا الى ذكر بعض الخواطر على هذا المذهب ·· ألا يقتضى هذا المذهب ـ اذا أخذناه ككل ـ نظرة للعالم ينكرها هو نفســه فيما بعد ؟ بل اننا نستطيع القول بأن المشاعر الرئيسية فى فلسفته تنبع من مرحلة للفكر يعتقد « هيدجر » أنه قد تجاوزها · ولكن اذا تخلص « هيدجر » تماما من الافتراضات الدينية السابقة ، أكان من الممكن أن يكون « هيدجر » ؟ انه فى منتصف الطريق بين « كيركجور » و « نيتشه » فهو فى عالم « نيتشه » بمشاعر « كيركجور » ، وفى عالم « كيركجور » بمشاعر « نيتشه » · وفضلا عن ذلك ألا نستطيع أن نتصور فلسفة للوجود لا ترتبط بتجارب الانفصـــال والنبذ والكآبة العميقة فحسب ، بل ترتبط بمشاعر الأمل والثقة ؟ وهذا اعتراض كثيرا ما وجهه « جابرييل مارسل » الى « هيدجر » · وليس من شك أن أتباع « هيدجر » يردون على هذا الاعتراض بأنه مادام الوجود متناهياً ، وأننا مساقون الى الموت ، فلا محل لهذا الأمل أو لهذه الثقة · ولكن هل فكرة الموت اكثر كشفا للوجود ولحالة الانسان من فكرة الحياة ؟ وفى هذه النقطة نرى أن صفحات معينة من كتاب الوجود والعدم « لسارتر » ترد على « هيدجر » ، ويميل سارتر الى وضع فكرة الموت فى المحل الثانى ، على حين يضعها « هيدجر » فى المحل الأول ·

ونقطة ثالثة وهى أننا نستطيع أن نسائل أنفسنا هل حددت بعض الأفكار وخاصة فكرة الوجود وفكرة الممكن تحديدا كافيا شافيا ؟ فان فكرة الامكانية التى استخدمها كل من « كيركجور » و « يسبرز » و « هيدجر » لم تظفر بحظها من الدقة الا فى مؤلفات ســـارتر · فان محــــاولة القاء الأضواء ـ الأضواء الخافتة ـ على فكرة العدم محاولة شائقة أو حارة أكثر منها شافية أو كافية ·

وأخيرا أصل الى النتائج الأخلاقية · ونستطيع أن نقول : ان العزم القاطع الذى نأخذ به على عاتقنا مسئولية مصيرنا ـ أمر لا نرى له مبررا فى مذهب « هيدجر » ، ففيه ضرب من أعمال الايمان يمكن أن نفهمه عند « نيتشه فى ضوء هذه الحقيقة ، وهو أنه عمل خالص من أعمال الارادة الخالقة للقيم ، ولكننا لا نرى له سببا قويا عند « هيدجر » ، ومهما يكن من أمر فان هذا العزم القاطع يظل صوريا تماما عند « هيدجر » ·· اذ

كيف ننتقل من هذه النظرية الى الفعل ؟ و « هيدجر » نفسه قد اتخذ اختياره أشكالا مختلفة ، وفقا للأحوال ، ووفقا للتعاليم التى أعتقد أنه يدعو اليها عن طريق التجربة ، ولكننا لا نستطيع أن نطرح جانبا هذه الحقيقة ، وهى أنه فى اللحظة التى كانت النازية فى طور تكوينها ، وفى أثناء الانتصارات الأولى لها جعله « عزمه القاطع » يتبع زعماء النازية ٠ وربما لم يكن فى ذلك ـ كما أعتقد هو فى تلك اللحظة ، وكما يعتقد أعداؤه اليوم ـ نتيجة منطقية مطلقة لفلسفته ٠ ونستطيع على الأقل أن نستخلص من هذه الملاحظة فكرة أن أخلاق « هيدجر » صورية خالصة ، وأن من الممكن تفسيرها بصور مختلفة ، فهى فى نهاية الأمر ليست أخلاقا على الاطلاق ٠

* * *

ونصل الآن الى اللحظة الثالثة من هذا التاريخ الموجز لفلسفة الوجود ٠

فقد وجد عدد من الفلاسفة الفرنسيين الشبان ـ ومن أكثرهم امتيازا ـ فى أفكار « هيدجر » شيئا جديدا غير مألوف يتجاوب مع ما يشعرون به من قلق ٠ وقد أخذ تأثير « هيدجر » فى الانتشار قبل الحرب ولكن فى دائرة محدودة جدا ٠ وفلسفة « سارتر » ترتبط فى جزء منها بفلسفة « هيدجر » وفى جزء آخر منها بفلسفة « هسرل » ، وهذا التأثير الأخير يفضى بها الى نوع من المثالية قد لا يكون فى اتفاق تام مع ذلك الجزء الذى يستمده من « هيدجر » ٠٠ فهو يشترك مع « هيدجر » فى ذلك القلق الوجودى وفى حاجته الى دراسة فكرة الوجود ، وهو يشترك معه أيضا فى الالحاح على فكرة العدم . وان أخذت فكرة العدم عنده طابعا هيجليا أكثر منه هيدجريا ٠ وهو يميز الوجود بأن له شكلين : « الوجود فى ذاته » وهو فى هوة مع نفسه دائما ، ويشبه ما يسميه ديكارت بالامتداد étendue ، « والوجود لذاته » وهو يشبه الفكر مفهوما بطريقة هيجلية على أنه حركة مستمرة ، فأيهما له الأولوية : الوجود فى ذاته أم الوجود لذاته ؟ وهذا سؤال من أصعب الأسئلة حلا عند «سارتر» ٠ فهو حينما يقول انه الوجود ذاته ، فان من الممكن اعتباره واقعيا . فاذا قال : انه الوجود لذاته . فانه فى هذه الحالة ينضم الى جماعة المثاليين ٠ فالوجود لذاته يظهر لديه كانه عدم ، أو ان شئنا الدقةكأنه « اعدام » néantisation ، أو نستطيع أن نقول وفقا لمقارنة عقدها « جبرييل مارسل » : هو ثغرة من الهواء فى الوجود لذاته ٠ وهذه الفكرة لا تعدم نظيرا لها فيما يقوله : برجسون » عن الشعور

حينما يصوره قبل كل شيء على أنه « انتقاء » selection · ونستطيع أن نضع هذا السؤال فى معرض الحديث عن فلسفة « سارتر » ، وهو هل من الممكن أن نسمى هذين الشكلين من الوجود اللذين يختلفان فيما بينهما اختلافا تاما اسما واحدا هو الوجود ·· بحيث نجد فى النهاية أنه فى هذه النظرية الأنطولوجية لا يوجد علم للوجود ، هذا اذا كان علم الوجود هو العلم بوجود واحد ·

ومن ناحية أخرى نستطيع أن نسأل أنفسنا هل يوجد حقا فى الواقع شىء يمكن أن يكون « وجودا فى ذاته » كما يعرفه « سارتر » ، أعنى شيئا يمكن أن يكون نفسه تماما ؟ · ومن هذه الناحية نرى أن نظرية « هيجل » التى ترى أن كل شىء ما هو الا تطور من وجود لذاته خفى الى وجود لذاته ظاهر ـ أكثر اقناعا منه · وتأكيد الوجود فى ذاته عند « سارتر » يجيب بلاشك بصورة بدائية ـ عن اهتمام ابستمولوجى (أى ينتسب الى المعرفة) ، ويشبع الحاجة الى تأكيد حقيقة مستقلة عن الفكر ·· ولكن هل نملك الحق فى الانتقال من تأكيد هذه الحقيقة المستقلة عن الفكر الى فكرة أن هذه الحقيقة هى ما هو عليه ولا شىء غير ذلك . وأنها شىء كثيف ثابت ؟ هذه المشلكة يمكن أن توضع على الأقل ·

و « سارتر » فى كثير من النقط ـ كما رأينا ـ مثالى · ولكنه فى الحاحه على فكرة طابع الاحالة المتبادلة للشعور L'intentionnalité de la conscience ومن تعريفه للمعرفة بأنها «مالا يوجد» un «n'être pas» وفى تصوره للوجود فى ذاته على أنه كثيف يناظره الشعور على أنه عدم ، وفى تأكيده للاحتمال الأساسى فى الوجود ، وفى تأكيده لاخفاق الاتصال فى الحب . يبدو أنه يلخص فى نفسه الدوافع التى تجد لها تبريرا فى أغلب الأحيان لنفور العالم الحديث من المثالية ·

وربما كانت هذه الثنائية فى فلسفته سمة من السمات المميزة ، وليست أقل من الصفات الأخرى قيمة ·· فهذه الفلسفة تجسيد للنزعة الاشكالية أو كما يقولون : « ازدواج الدلالة فى الفكر المعاصر l'imbiguité de la pensée moderne (والواقع أن الانسان بالنسبة لهذا الفكر مزدوج الدلالة أساسا) ·

وليس معنى هذا أنه لا وجود لمجهود للخروج من هذا الازدواج ·· فهناك « سارتر » الذى كتب « الغثيان » ، و « سارتر » الذى كتب « الذباب »

وهناك « سارتر » الذى كتب مسرحية « موتى بلا دفن » ، وهى جميعا تلخص فيه ناحيتين مختلفتين متناقضتين · فمن الممكن أن يذهب وجود « سارتر » الى ما وراء ازدواج الدلالة ·

فالبحث عن التبرير ، واستحالة التبرير ، هذان الدافعان يمتزجان فى فلسفة « سارتر » ·

* * *

ولم يكن « كيركجور » مهتما بمشكلة الوجود على الاطلاق ، ومن هذه الناحية نستطيع أن نقول : انه أكثر وجودية من « هيدجر » و «سارتر» وهكذا ننتقل فى تاريخ فلسفة الوجود من دراسة الوجود الفردى الى دراسة الوجود العام بالاستعانة بفكرة الوجود الفردى · وعلى هذا الأساس نستطيع أن نعرف فلســـفة « هيدجر » و « سارتر » ، ومع ذلك فهناك اختلاف بينهما ، فلعلنا نستطيع أن نقول : ان « سارتر » أكثر اقترابا من « كيركجور » من حيث أنه ينتقد فى بعض الفقرات الأولوية التى يمنحها « هيدجر » لما ينتسب الى الوجود العام على الوجود الفردى الذى يعد ضروريا رغم كل شىء للوصول الى الوجود العام ·

ولن نتحدث ها هنا عن مفكرين آخرين مثل : « سيمون دو بوفوار » و « ميرلو مونتى » اللذين يقتربان فى أغلب الأحيان من « سارتر » وان كان مجال التطبيق لدى كل منهما يختلف عن الآخر ، كما أننا لن نتحدث عن الآخرين من أمثال « باتاى » و « كامو » اللذين يعتبران وجوديين أحيانا . ولكنهما يرفضان هذه التسمية ·

فلنضـــع بعض القواعد البســيطة للتمييز بين الوجوديين وغير الوجوديين : فاذا قلت : ان الانسان فى هذا العالم ، كائن محدود بالموت ويشيع فيه القلق ، واذا قلت : ان الانسان يدرك نفسه على أنه مهموم منكفىء على وحدته فى أفق الزمانية ، فاننا نتعرف فى الحال على لهجة الفلسفة الهيدجرية · واذا قلت : ان الانســـان وجود لذاته فى مقابل الوجود فى ذاته ، وأنه فى حركة دائمة ، وأنه يحاول دائما السعى عبثا وراء اتحاد الوجود فى ذاته بالوجود لذاته ، فاننا نتعرف على لهجة الوجودية السارترية · واذا قلت : اننى جوهر مفكر كما قال « ديكارت » أو اذا قلت : ان الأشياء الحقيقية هى مجرد « مثل » كما قال « أفلاطون »، أو اذا قلت : ان « الأنا » تصاحب جميع تمثلاتنا كما قال « كانت » فاننا نتجول فى مجال غير مجال فلسفة الوجود ·

* * *

وتعلمنا فلسفة الوجود ، شأنها فى ذلك شأن جميع الفلسفات العظيمة، أن هناك وجهات نظر عن الواقع لا يمكن أن تستحيل تماما الى مقررات علمية constatations ، وبالطبع يحاول هؤلاء الذين يرون غير هذا الرأى تفسير فلسفة الوجود تفسيرا علميا بأسباب اقتصادية أو تاريخية مثلا ، وقد تكون بعض هذه التفسيرات عادلة ، ولكنها ليست مرضية تماما ٠

وبفضل الوجودية أصبح « الوجود أو عدم الوجود » هو المسألة ، وهذا يفضى بنا الى أن نلاحظ أن هناك وجوديين دون أن يعلموا ذلك ٠ فهاملت مثلا ، كان وجوديا ٠٠ ونستطيع أن نقول مثل هذا القول بالنسبة لبسكال وليكييه ٠٠ ذلك الفيلسوف الذى أراد« سارتر » أن يستعير منه هذه الصيغة وهى « أننا نفعل وفى أثناء الفعل نصنع أنفسنا » ٠ وبالنسبة أيضا « لكارلايل » و « وليم جيمس » ٠ ويقول « كيركجور » : ان « سقراط» كان وجوديا ، ونستطيع أن نطبق هذا القول أيضا على عدو لدود لسقراط هو « نيتشه » ، ولنقف هنا قليلا ، اذ أننا نستطيع أن نثبت أن أصول الفلسفات العظيمة كفلسفة « أفلاطون » و « ديكارت » و « كانت » مبثوثة فى تضاعيف الأفكار الوجودية ٠

وهنا مسألة يمكن أن تزعج معرفة الوجودى ، بل ووجوده نفسه : ألا يخاطر الوجودى بتحطيم هذا الوجود نفسه الذى يريد المحافظة عليه قبل كل شىء ؟ ويبقى علينا أن نعرف ما اذا كان الوجود شيئا يجب أن يدخر للتأمل المتوحد ٠ « فكيركجور » لم يكن يريد أن ينشىء فلسفة ، و « يسبرز » يرفض عبارة « الوجودى » ، فربما كان من الضرورى الاختيار بين الوجودية والوجود ٠ هذا هو المأزق الذى تقع فيه الوجودية- بل نستطيع أن نذهب الى أبعد من ذلك ، انه ما كان ينبغى على «كيركجور» أن يرفض اسم الوجودى ، وفلسفة الوجود فحسب ، وانما كان ينبغى عليه بلا شـــك فى تواضـــعه المســيحى أن يرفض عبارة « الموجود » l'existant ، وهل يحق للموجود أن يقول عن نفسه : انه يوجد ؟

ومن نتائج الحركة الوجودية وفلسفات الوجود أنه يجب علينا أن نحطم أغلب الأفكار المألوفة فى الفلسفة ، وما كانوا يسمونه بالفلســـفة الأبدية ، وخاصة أفكار الماهية والجوهر ٠ والفلسفة كما تؤكد الوجودية يجب أن تمتنع عن أن تكون فلسفة للماهية لكى تصبح فلسفة للوجود ٠ وبهذا المعنى أخذنا ندرك بفضلها حركة فلسفية تضع جميع التصورات الفلسفية موضع التساؤل ، كما ندرك الفعل الذى تزداد به ذاتيتنا حدة

فى الوقت الذى تجعلنا فيه أكثر معاناة من أى وقت آخر لاتحادنا مع العالم ·· وبهذا المعنى فاننا نساعد ونشـــارك فى بداية طريقة جديدة للتفلسف ·

وقد رأينا أن بعض الأحكام السلبية التى وضعتها فلسفات الوجودية فى المقـــدمة تســـتلزم بعض التوكيدات وخاصـــــة عند « هيدجر » : مثل مسألة توكيد اتحادنا بالعالم · وقد رأينا بلا شك فى دراستنا السريعة للفلسفات الوجودية المتباينة ، أننا نجد أنفسنا فى كل مرة أمام نوع من التوقف : توقف عند « هيدجر » ، فنحن لا نعرف أمثالى هو أم واقعى · وهل العدم لديه هو العدم أو الوجود ، توقف أيضا فى مؤلفات « سارتر » فنحن نعود الى نقط معينة ، ثم نتقهقر مرة أخرى ابتداء من تصورات «هيدجر » نحو بعض التصورات تارة عند « هيجل » ، وتارة أخرى عند « هسرل » · بيد أن رؤية هذه السدود لا تدفعنا الى الرجوع القهقرى · وهجوم الدجماطيقيين (القطعيين) على الفلسفة الوجودية من الأسباب التى تؤكد لنا أهميتها والدور الذى تقوم به ·

وجميع الفلسفات العظيمة التقت بمثل هذه السدود ، ومع ذلك لم يتوقف الفكر عن سيره وعن اكتشاف طريق للخروج من هذه المآزق بأية وسيلة · ولعلنا لتيسير هذا الخروج علينا أن نميز أكثر فأكثر العناصر التى ذكرناها وهى : الالحاح على الوجود الفردى ، والالحاح على الوجود فى العالم · وليس من شك أن هناك مستويات مختلفة للوجود ، ولن نستطيع قبل أن نميز بين المشكلات والمستويات والعناصر المختلفة فى فلسفات الوجود هذه ، وقبل أن نقدر أهميتها حق قدرها ، أن نسلك السبيل الذى يؤدى بنا الى تجاوزها ·

عمل الحب فى مديح المحبة
نص مأخوذ من كتاب أعمال المحبة

تأليف سورين كيركجور

تقـــديم

بقلم المترجم

« الطـــريق الاســاسى للفهـــم هـــو أن تصيـــر كالمحبوب ، لأن المـــرء لا يفهـــم الا بمقـــدار ما يصبح متحدا مع الشىء الذى يحبه » ·

(كيركجور ـ يوميات)

« أحب ، ثم افعل ما تشاء ! »

(القديس أغسطين)

« أن مسألة المسائل أن أجـــد حقيقة ··· حقيقـــة ولكن بالنسبة « الى » ، أن أجد الفكرة التى من أجلها أريد أن أحيـــا وأموت » ·

(كيركجور ـ يوميات)

ثلاث مآس كبرى فى حياة كيركجور : أبوه ، وخطيبته ، والكنيسة الدنماركية ، وعن هذه المآسى الثلاث دارت فلسـفته ، فقد كانت هذه الفلسفة هى الترجمة الذاتية لتلك الشخصية الملغزة ، وحكاية تحولاته الشخصية ، وأطوار حياته الوجدانية ، وأزماته الروحية والأخلاقية ٠

ولد سورين كيركجور Soren Kierkegaard فى كوبنهاجن فى ٥ مايو ١٨١٣ ، وكان آخر العنقود فى أسرة تتألف من ثلاث اناث وأربعة ذكور ٠ وكان أبوه شخصا غريب الأطوار ، عارم الشهوة ، متأجج العاطفة ، ولكنه فى الوقت نفسه مشبوب الشـعور الدينى ، مرهف الاحسـاس بالذنب ، سوداوى المزاج ٠ وتركت هذه الشخصية المنطوية على كثير من الأسرار انطباعا قويا على كيركجور لم يتخلص منه طيلة حياته ٠ فنشـأ نشأة حمقاء » ، كما كان يسميها ، وتخطى مرحلة الطفولة والصبا دون أن يحياها ، وكان أبوه ـ مأساته الأولى ـ لا يعامله بوصفه طفلا ، وانما بوصفه شيخا عجوزا ٠ وأدهى من هذا كله أن الأب اعترف له فيما بعد بأنه وقف ذات يوم فوق احدى روابى جوتلند الغربية ، وكان حينذاك راعيا للغنم ، صبيا لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره ، فقيرا معدما ، فلم يقل كما قال موسى لربه فى أدب واستحياء : « ربى ، انى لما أنزلت الى من خير فقير » ، بل صب لعناته على الرب بوصـفه مسـئولا عن تعاسته وبؤسه ٠ بيد أن الله استجاب له استجابة لم تكن متوقعة ، فلم يلبث أن آتاه المال والبنون زينة وفتنة ٠ وأدرك الرجـل الأريب ـ كلما أقبلت عليه الدنيا ، وزاده الله بسطة فى الجاه والأولاد ـ أن هذا كله بلاء ، وأن الله سيأخذه فيما بعد بذنوبه أخذ عزيز مقتدر ٠ فكان يترقب العقاب بين لحظة وأخرى ، ونقل الى الطفل البرىء هذه المشاعر كلها الزاخرة بالاثم والخطيئة وانتظار العقاب ، فتربى الطفل تربية دينية صـارمة ، وألهب الأب خيال الطفل الموهوب بما كان يقوم به من نزهات خيالية بين جدران حجرته الصغيرة ، وظل كيركجور على اعتقاد لازمه طيلة حياته بأن ثمة لعنة الهية مسلطة على أسرته الملغزة كما كان يسميها ، وأن هذه اللعنة ستحيق بها على نحو أو آخر ٠ وفعلا جاءت اللعنة ، اذ شـرع ملك الموت يخترم اخوته وأخواته الواحدة اثر الأخرى، والواحد تلو الآخر وفى سنوات قلائل كان قد أطاح بالأسـرة كلها فيما عدا أباه ـ طبعا لكى يشهد جزاء خطيئته ! ـ وأخاه الأكبر وهو ٠ ولم يلبث الأب أن لحق بأبنائه الراحلين بعد أن طعن فى السن حتى بلغ الثانية والثمانين ، أما الأخ الأكبر فقد طعن فى السن هو الآخر وان مسه طائف من الجنون فى أخريات حياته ، أما سورين كيركجور فقد أدركه الموت فى الحادية والأربعين ٠

لم يعش كيركجور حياته طفلا وصبيا وشابا ورجلا كما يحياها غيره من الناس ، بل انه لم يعرف الحياة المباشرة التلقائية الفورية immediacy على الاطلاق . ولم يعرف « متعة العيش la joie de vivre كما يسميه الفرنسيون ، ولم يعرف الاتصال المباشر بالآخرين · ومع ذلك لم يعرف تاريخ الفلسفة مفكرا يدعو الى المباشرة ، والى الاتصال الحميم ، والى معاناة الوجود المعيش كما دعا اليه كيركجور الذى كان يقول عن نفسه : « أنا فى الواقع تأمل reflection من البداية الى النهاية » · بل انه كان يحيا حياة خيالية تحت الأسماء المستعارة التى يؤلف بها كتبه ·· كان يحيا فى « الممكن » ، فى « امكانيات » الحياة ، دون أن يحياها حقا ، وعلى هذا النحو الغريب ، وبهذا الموقف الانطوائى المنعزل ، أنهى دراسته الثانوية ، وقضـى أعوام طلبه بجـامعة كوبنهاجن التى التحق بها فى ١٨٣٠ ، فى الفترة سادت فيها النزعة الهيجلية على تدريس الفلسفة فى الجامعة الدنماركية ، واجتاز امتحان اللاهوت فى ١٨٤٠ ، والقى أولى مواعظه الدينية فى كنيسة كوبنهاجن فى ١٨٤١ · وهى السنة التى فسخ فيها خطبته لريجينا اولسن Regina Olsen ، ماساته الثانية ·

كانت ريجينا فى السادسة عشرة عندما خطبها كيركجور الذى يكبرها بعشر سنوات · وامتدت الخطبة سنة وشهرا بالتمام والكمال ، وكانت هذه الفترة ــ المتوترة المتأزمة كلها عاملا من العوامل الرئيسية فى الانتاج الغزير الخصب الذى أنتجه كيركجور بعد فسـخ هذه الخطبة · وكان كيركجور يحب ريجينا حبا عميقا أشبه بحب دانتى لبياتريس ، بيد انه لم يستطع الاقدام على الزواج · كان موقفه أشبه بموقف هاملت من أوفيليا اذ يخفى عنها سر علاقته بأمه ، وكذلك كان كيركجور يخفى سر علاقته بأبيه · ولما كان الحب فى نظر كيركجور يستلزم البوح والافضاء والمشاركة، ويقتضى شفافية الضمير ، فان من يحجب شطرا منه عمن يحب ، لأنه يعتبره سرا خاصا به ، يخون حبه وموضوع حبه ، ويقيم سعادته الزوجية على أساس من الخداع · وهكذا هدم كيركجور سعادته الزوجية ضنا منه بسر أبيه الذى يتعلق بمشاعر دينية لها أعمق الأثر والجذور فى حياة الأسرة وحياته الشخصية ·

« لقد كتب على الأسرة أن تحمل على كاهلها خطيئة ، وأن يسلط عليها عقاب من الله : نعم ! لقد كتب عليها أن تزول ، أن تمحوها يد الله القوية ، فتبيد كما تبيد تجربة مخفقة » · (اليوميات) ·

أضف الى ذلك أن كيركجور كان يعتقد فى نفسه انه صاحب رسالة دينية ، ومدرج الدين فى « سبيل الحياة »(والحياة عنده مدارج ثلاثة

هى : المدرج الجمالى ، والمدرج الأخلاقى ، والمدرج الدينى ، وله كتاب بهذا العنوان : (**مدارج على سبيل الحياة**) يتطلب العزلة والتفرد، ويقتضى قطع العلائق مع السوى والأغيار ، حتى لا يرى ثم غير وجه الله ٠

أما عن مأساته الثالثة ــ وهى المأساة التى أنهت حياته ــ وأعنى بها الكنيسة البروتستانتية الدنماركية ، فقد كان لابد أن يصطدم فكر كيركجور ورسالة حياته بتلك المؤسسة التى يعتبرها سادرة فى الضلال ، غارقة فى الزيف ، زاخرة بالفساد والانحلال ٠ ذلك أن كيركجور كان مسيحيا شديد الاخلاص ، ولكنه كان ثائرا فى الوقت نفسه ثورة روحية عارمة تتأبى على الجمود ، وتتمرد على التقاليد ، فكان من الطبيعى أن تؤدى به آراؤه الى التصادم مع الكنيسة الرسمية بوصفها مؤسسة جامدة ٠ وكان كيركجور يعارض اللاهوت العقلانى على النحو الذى صاغه آباء الكنيسة وكبار المدرسين ، فوجود الله ينبغى أن يدرك وجوديا ، ومن المستحيل اثبات هذا الوجود بأية براهين تنتمى الى ميدان الماهيات ٠ فهو يفصل بكل قوة ــ بين الايمان والعقل ٠ وقد دار نقد كيركجور كله للفلسفة الهيجلية التى سادت فى عصره حول التضاد بين الوجود المثالى والوجود الفعلى ، الأول محصور فى مجال الماهيات التصورية فيما يتعلق باستدلالاتنا الانسانية ، أما الوجود الثانى فيتعلق بمنطقة الأشياء الموجودة فعلا ٠

ومع أن نظريته الأساسية فى مدارج الوجود : الجمالية والأخلاقية والدينية هى فى المقام الأول وصف للمواقف والطرق الانسانية فى استخدام الحرية، الا أنها تتعلق أيضا بالأساليب التى يربط فيها الفرد الموجود نفسه بالله ٠ ويتحدد كل مدرج من مدارج الوجود ــ فى شطر منه على الأقل ــ بنظرته المتميزة الى رباط الفرد بالله ، وطريقته فى اكتساب معرفته بالله ٠

وقد كانت رسالة كيركجور الرئيسية هى دعوة الناس الى مستوى الوجود الدينى والمسيحية ٠ وتحليلاته العميقة النافذة لمدارج الوجود شىء عارض ــ فى تقديره الخاص ــ لرسالته فى تهيئة العواطف والارادة والذكاء من أجل فعل المحبة الحر لله ٠ وهو فعل يتضامن فيه الوجود الانسانى الفردى مع وجود الله الأبدى ٠

انشغل كيركجور بمشكلة : كيف يصير الانسان مسيحيا ؟ وكان يرى أن تقدم الذات البشرية انما يتم فى مدارج الحياة حتى يصل الانسان الى

المرحلة الدينية (وهى مرحلة لم يبلغها هو قط ، فقد ظل مترددا طيلة حياته لا يجرؤ على هذه الوثبة الأخيرة التى تهبط به نهائيا فى المدرج الدينى ،كما كان تردده فى المدرج الأخلاقى باحجامه عن الزواج الذى يعد استقرارا فى حياة الواجب والالتزامات الاجتماعية) ، وهذه المراحل لا يمكن أن توضع فى قوالب عقلية أو تفرض بطريقة منطقية ، لأن المسيحية نفسها مفارقة paradox ، ولهذا فانها تتطلب (وثبة) نحو الايمان • والمسيحية كما يصورها العهد الجديد تتعامل مع ارادة الانسان ، وكل شىء يعتمد على تغيير هذه الارادة ، على حين أن الكنيسة الرسمية تتعامل مع النظريات الجامدة ، والطقوس الباردة ، كما أنها تحولت الى تصورات عقلية ، ولهذا يرفض كيركجور التراث الكنسى الذى اختلط فيه كل شىء بكل شىء ، كما يدحض تواطؤ الدين مع السلطة ، ويدعو الفرد الى التمرد على طغيان الكنيسة ، واستبداد السلطة أو المذهب ، ويؤكد الذاتية ضد افناء الآخرين لها ، ويثور ثورة عارمة على التسوية والتسطيح والتفاهة • وكان ينشر أفكاره الثورية هذه فى نشرة يصدرها كل أسبوعين سماها « اللحظة » Instant صدر منها عشرة أعداد • وقد جلبت عليه هذه الثورة سخط الكنيسة الرسمية التى انضمت اليها الصحافة الدنماركية ، وبالأخص صحيفة هزلية واسعة الانتشار تسمى **القرصان** • وكانت الانفعالات الأخيرة التى صاحبت هذه المرحلة من حياته كفيلة بالقضاء عليه ، فسقط فى احد شوارع كوبنهاجن فى ٢ أكتوبر ١٨٥٥ ، ثم نقل الى مستشفى فردريك ، غائبا عن الوعى ، وما لبث أن وافاه الأجل فى ١١ نوفمبر من السنة نفسها •

وقد خلف كيركجور وراءه ــ رغم وفاته المبكرة فى سن الحادية والأربعين ــ انتاجا ضخما ، وميادين البحث التى تعرض لها تبلغ من الاتساع ما بلغته تلك التى تعرض لها هيجل ، مع الفارق الهائل بين الأسلوبين ، وان كان كيركجور قد احتفظ بالكثير من مصطلح هيجل وأفكاره رغم عدائه الشديد له وحرصه على تحطيم مذهبه بكل ما أوتى من قوة • وكيركجور يلجأ فى مؤلفاته الى تطبيق المنهج غير المباشر ، ويحاول بأسلوبه الشعرى ــ الافصاح عما لا سبيل الى الافصاح عنه • ومع هذا الأسلوب الشعرى غير المباشر ، تظل بعض كتبه الفلسفية مثل « الحاشية الختامية غير العلمية » اسهاما باقيا فى نظرية المعرفة •

بيد أن طرائقه المتغيرة فى الكتابة تغيرا لم ينقطع ، مع تحوله من الكتابة بأسماء مستعارة الى طريقة الجدال والوعظ المباشرة ، يضع العقبات فى سبيل فهم أعماله فهما يتجاوز حدود الألفة العابرة •

ومن آثاره الباقية أيضا وصفه الظاهرياتي (الفينومينولوجي) الرائع الدقيق لطبيعة الايمان الديني ، وتحليلاته العميقة الثاقبة للأحوال والمواجد الصوفية التي تحفل بها كتبه مثل : « **التدريب على المسيحية** » و « **أعمال المحبة** » و «**خوف ورعدة** » ، وغيرها من الكتب التي يجد فيها فيلسوف الدين مادة خصبة لا ينضب معينها · ولهذا كله كان كيركجور يتطلب اكثر مما يتطلب سواه ــ أن نقرأه أكثر من أن نقرأ عنه أو نعرضه ·

ومؤلفات كيركجور كلها حوار مع النفس ، أو مونولوج داخلي طويل ، والتوتر هو السمة الأساسية الأولى في فكره وحياته على السواء ، وهي سمة يصطبغ بها موقفه من الله ، ومن الآخرين ، بل من نفسه أيضا · وقد اتخذ كيركجور من حياته الباطنة موضوعا لظاهرية ذاتية ، يعتمد عليها كمنهاج وصفي ، بمعنى أنه اتخذ من ذاته موضوعا يصفه من جميع أوجهه ، باحثا من خلال الوصف عن حقيقة ذاتية الذات · فالذاتية هي المنهج وهي الغاية جميعا ، ذلك أننا في أعماق الذاتية نجد المطلق · وكل حقيقة ذاتية تتسم بطابع جوهري هو الوجد الذي تندفع به الذات نحو موضوعها ، وشدة هذا الوجد هي مقياس الحقيقة وهي مقياس الوجود ·

ونحن لا نصل الى المطلق الا بمجاهدة ذاتية لا متناهية ، ولا يكون هذا الوصول الا بطفرة تقوم بها الروح وهي في أقصى حالات توترها في لحظات الوجد المشبوب ، وهناك يمكن أن يظفر الانسان المتناهي باللامتناهي ·

« الطريق الذي ينبغي علينا أن نسير فيه : أن نعبر جسر التنهدات حتى نصل الى الأبدية ·· فالطريق الى الله مليء بالأشواك والعذاب والدموع ، وبمقدار تحملك للآلام تكون علاقتك بالله ·· » (**اليوميات**) ·

« انني لآمل بفضل العذاب الذي أتحمله بصبر أن أكون شوكة في جنب هذا العالم » (**اليوميات**) ·

وقد كان كيركجور شوكة حقيقية في جنب هذا العالم ، « لقد تصورت أن مهمتي هي أن أخلق المشاكل والصعاب في كل مكان » ، (**حاشية ختامية**) ، وقدأدى مهمته فعالا على خير مايرام ، فخلق المشاكل والصعاب لنفسه وللآخرين ، ووضع منها في تاريخ الفكر الانساني قدرا لا يستهان به · ولم يتخلص العالم من هذه الشوكة التي وضعها كيركجور في جنبه حتى الآن ، كما أنه لم يتخلص هو نفسه من « تلك الشوكة في جسده »

حتى بعد أن أتيحت له الفرصة بقبول ريجينا للزواج منه لأنه لم يكن يريد التخلص منها (أى من تلك الشوكة) اذ يقول : « فى هذه الحالة (أى فى حالة الزواج) كنت سأكون أسعد من وجهة نظر دنيوية ، لكنى كنت سأفقد نفسى من وجهة نظر أبدية ، اذ بمساعدة الشوكة فى القدم أقفز عاليا . أعلى بكثير من أى انسان سليم القدم » ٠

وعلى هذا البعد الأبدى كان كيركجور حريصا كل الحرص ٠ ولهذا كانت حياته توترا مستمرا بين الزمانى والأبدى ، بين الروح والجسد ، بين طاقة روحية هائلة وجسد شائه سقيم ٠

« ليس المهم فى حالة الاختيار أن نختار الصـــواب بقدر ما هو النشاط ، والحماسة الحادة ، والعاطفة الجياشة التى تصـــاحب هذا الاختيار ٠ وعلى هذا النحو تفصح الشخصية عن لاتناهيها الداخلى ، كما تعبر بالتالى عن صلابتها » ٠ (اليوميات) ٠

فالقلب هو المحور الذى تدور حوله فلسفة كيركجور ، وبالقلب وحده يمكن الوصول الى الله سبحانه وتعالى ٠ فلابد اذن من تنقية هذا القلب وتصفيته حتى يصبح شفافا ، والوسيلة الى هذه التنقية وتلك التصفية هى أن تشغلنا فكرة واحدة فحسب ٠ وقد جعل كيركجور عنوان أحد كتبه :
نقاء القلب أن تريد فكرة واحدة
The Purity of Heart is to will One Thing
ذلك أن كيركجور كان يرى أن الواقع ليس بالشىء الذى يمكن ملاحظته موضوعيا ، وانما هو بالأحرى شىء علينا أن نتصل به اتصالا ذاتيا ، وما الشعور الدينى الا امتداد ذاتيتنا الى أقصى حد لها بتأثير صلتها بالموضوع المطلق الذى تتطلع اليه ٠ والفكر الدينى ذاتى بالضرورة بحيث يمكن اعتباره متعارضا مع النظرة الموضوعية التى جاء بها هيجل ، وان كان هذا الفكر الذاتى لا يمكن فهمه حقا بغير التفات الى صلته بالله ٠ فهو يعتمد أساسا على علاقة ، علاقة بشىء آخر يبدو فى البداية على أنه شىء موضوعى ٠ غير أن هذه الصلة يتم الاحساس بها ذاتيا من الداخل ، هذه الصلة هى ما أسماه كيركجور بالمحبة ٠

على أساس الذاتية اذن يقيم كيركجور صرح فكره الدينى الخصب ، وتبعا لهذه الذاتية فان الله هو الكائن الذى أشعر فى صلتى به بأعنف المشاعر ٠ وتأتى معرفة الله بالرجوع الى شدة المشاعر التى تعتمل بها ذاتيتى ٠ ولا يلجأ كيركجور مطلقا الى البراهين العقلية على وجود الله ٠ فهذه البراهين تدل فى نظره على نوع من الشك والارتياب ٠ فهو ها هنا

مثل بسكال ــ ومثل كل صوفى ــ يؤمن بالكشف كأساس للاعتقاد فى وجود الله ٠

وكان كيركجور يعتقد أن التعمق فى فهم الخطيئة يقودنا الى الله ، والى الصفح والمغفرة ٠ وفى دعاء يذكرنا بأبى حيان التوحيدى فى كتابه الاشارات الالهية ، يقول كيركجور : « يا اله السموات ، لا تكن مع خطايانا علينا ، ولكن كن معنا على خطايانا ، حتى لا يكون التفكير فيك تذكيرا لنا بخطايانا ، ولكن بعفوك ، ولا كيف تكون حيرتنا ، ولكن كيف تنقذنا » ٠

ومفهوم الخطيئة عند كيركجور ليس هو المفهوم الشائع عند الناس وانما هو أعمق من ذلك كثيرا ٠٠ انه يعنى لديه « عدم القداسة » ، وشعور المرء بفرديته ازاء الله ٠ وبالخطيئة يصبح المرء حرا مسئولا ، شاعرا بتناهيه ، شاعرا بفنائه وضياعه فى هذا العالم ، وبهذا الشعور يبدأ طريق الخلاص ٠

ولكن هل استطاع كيركجور أن يقوم هو نفسه بتلك الوثبة لكى « يصير مسيحيا » ؟ أبدا ، انه يعترف فى كل كتاباته بأنه أحجم عن هذه الخطوة الأخيرة ، وظل حتى آخر لحظة فى حياته « شاعر الايمان » لا « فارس الايمان » كما كان ابراهيم عليه السلام وغيره من الرسل أولى العزم والقوة ٠

بيد أنه اذا كان لم يستطع أن يصبح هو نفسه مسيحيا بالمعنى الذى أراده ، فقد كانت فلسفته نداء الى الآخرين ليثبوا تلك الوثبة التى لم يستطع الاقدام عليها ٠ وكانت فلسفته ايضا اكتشافا متصلا لنفسه وتعمقا دائبا لوجوده الخاص ، وفلسفته هى الطريق الذى اختاره لنفسه وبصورة منظمة لكى يصبح « الفرد » و « الاستثناء » اللذين يريدهما ٠ « ان انتاجى كله ليس ســـوى تربيتى لنفسى ٠ » وكتاباته كلها ترســم خطوات هذه التربية ، أعنى الجهد الذى بذله دون انقطاع لكى يمتلك حقيقته الخاصة عن طريق التفكير فى ذاته ــ وفى نفس الوقت ــ لكى يلابس هذه الحقيقة بعد أن يكون قد سيطر عليها ، وليقضى على كل تباعد بينه وبين نفسه ٠

* * *

وفى هذا النص الذى تضـــعه المجلة بين يدى القارىء نلمس كل خصائص الأسلوب الكيركجورى والفلسفة الكيركجورية ٠ ففيه تشيع تلك

الشاعرية المتدفقة الخصبة التى تميز أسلوب كيركجور · كما نراه يلجأ الى الجمالية غيرالمباشرة التىيدعو الى استخدامها للاغراء بالتحول الىالمدرج الدينى · ولا يخلو أسلوبه فى هذا النص من السخرية! والتهكم اللذين يتبعهما جريا على التقليد السقراطى القديم الذى افرد له بحثا خاصا : « مفهوم التهكم » نال به درجة الماجستير ·

والطابع الذاتى واضح كل الوضوح بحيث لا يحتاج الى فضل بيان ، ومن الواضح ايضا أن المحبة التى يتحدث عنها هى المحبة مفهومة بالمعنى المسيحى ، فالمحبة أنواع ثلاثة المحبة ــ ايروس eros ، أى المحبة ــ العشق . والمحبة ــ فيليا Philia أى المحبة الصداقة ، والمحبة ــ اجابيه agape أى محبة ــ الجار (محبة الغير) · وهى هنا المحبة التى يدور حولها النص ·

ويربط كيركجور منذ البداية بين المحبة والحقيقة · فنحن لن نعرف الحقيقة حقا الا اذ احببناها ، وأحببناها بكل ما نملك من قوة وعرامة وحماسة ولهفة · ومن الممكن أن نعتبر الحقيقة هى الله ، والله قد سمى نفسه « الحق » ·

كما لا تخلو المحبة من مخاطرة . مخاطرة اتخاذ القرار ، والتكريس التام . والتفانى الكامل فيمن نحب · ذلك أن الانتقال الى الحياة الدينية يحتاج الى وثبة ، وهى مقولة مهمة من مقولات الوجودية الكيركجورية . بل لعلها سمة تميز الوجوديات المؤمنة جميعا : نجدها عن مارسل Marcel ويسبرز Jaspers وبرديائف Berdyaev وأونا مونو Una Muno وغيرهم من الوجوديين المؤمنين ·

ويشير كيركجور الى ما تستلزمه هذه المخاطرة من الحياة على نحو وجدانى مشبوب ، وسلوك الوجود المتوتر الحاد الذى تشده الأطراف المتناقضة . وتمزقه الصراعات المحتدمة · وبغير هذا التوتر الذى يعيشه المؤمن . والبركان الذى يحيا على حافته ، لا يبلغ ذلك الوجد الذى هو عصب التصوف ، واشارة الوصول ، وعلامة الجمع والاتحاد · وهذا هو ما يجعل الناس تخشى القيام بهذا التحول الارادى الذى يوردهم مورد التهلكة . وان كان فيه خلاصهم فى حقيقة الأمر · ويقول كيركجور فى يومياته : « ان الناس تخشى الحقيقة أكثر من خشيتهم للموت ــ تلك هى الحقيقة حول كل ما يقال من لغو ونفاق عن « حب الحقيقة » ، وعن الاستعداد للسير وراءها بمجرد فهمها » · فالناس لا يفهمون من الحقيقة

الا السير وراء القطيع ، واتباع كل ما هو تقليدى وشائع مبتذل ، هذه هى الحقيقة كما يفهمها عصرنا ٠

وما يصل اليه كيركجور من أن المحبة هى « انكار الذات » قد لا يكون شيئا جديدا على الفكر الدينى المسيحى ، ولكن الجديد فيما يقوله كيركجور هو أن الداعية الى « انكار الذات » ينبغى أن يتظاهر بشىء من حب الذات self-loving لكى يقتنع الناس بما يدعو اليه ٠ وهذا هو الأسلوب غير المباشر الذى يؤثره كيركجور فى وعظه ٠ وهذا نوع من المكر الفنى يلجأ اليه كيركجور فى كتاباته الدينية ٠ وجوهر هذه الفكرة أنه مادام الانسان ظاهرا بالنسبة للاله ، فلا بأس عليه أن يكون خافيا على الناس حتى لو أدى ذلك أن يتظاهر بما ليس فيه ٠ ويذكرنى كيركجور هنا تذكيرا قويا بفرقة صوفية تعرف فى التصوف الاسلامى باسم « الملامتية » ، وهذه الفرقة تتعمد الاتيان بما تلام عليه بين الناس ، حتى تدفع بينها وبين نفسها – أية شبهة من السعى الى نيل الحظوة لديهم ، أو الظفر بشىء من السمعة الطيبة أو المزايا الدنيوية ، وقد يتطرف العضو فى هذه الفرقة الى درجة أن يرتكب الفسق والفجور تمويها على الناس وحجبا لما ناله من حظوة وكرامة عند المحبوب ٠ وأنا أرى أن كيرجور يشبه من وجوه كثيرة أصحاب هذه الفرقة الصوفية ٠

وفى حب الجار المسيحى تماثل قوى بينه وبين ما يدعو اليه الاسلام من حب للجار ٠ بل ان ايمان المرء فى الاسلام معاق حتى يحب المرء لأخيه ما يحبه لنفسه : « لن يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » ٠ (حديث شريف) ٠

وفى النص أيضا اشارة الى الموضوع الذى كان يلح الحاحا شديدا على كيركجور فدفعه الى افراد كتاب خاص عنه ألا وهو فكرة أن المحبة تقتضى من المحب الحقيقى ألا ينشغل الا بفكرة واحدة « **نقاء القلب أن تريد فكرة واحدة** » ، ومن شأن هذا الانشغال بالفكرة الواحدة أن يجعل من الانسان « فردا » استثنائيا منعزلا عن القطيع ، متوحدا ازاء الله ٠ « **وحدى ازاء الله وحده** » هذا هو الشعار الذى لم يفتأ كيركجور يردده طيلة حياته ، كما ردده غيره من الصوفية الذين ينتمون الى ملل ونحل غير المسيحية ٠

وفى النص أيضا ملمح هام من ملامح الفكر الكيركجورى ألا وهو ضرورة اتباع القول بالفعل والنظرية بالتطبيق ، والفكر بالوجود المعيش ٠

فهنا يتوحد الوجود بالمعرفة ، ويتحقق الايمان بالعمل ، والمحبة بالوجد · ويمكن أن نصـــوغ هذا كله في العبارة الرائعة التي قالها كيركجور : « ان الفلسفة لا تستطيع أن تكمل الا اذا أنكرت نفسها ·· » فهو يتحاشى التجريد ما أمكنه ذلك . ويركز على أن يصير الانسان مسيحيا · فلا وجود لفكر حقيقي الا اذا كان وجوديا معيشا ·

والوجود الحقيقي لا يكون الا الوجود « أمام الله » أي الوجود الذي يرتبط بالمتعالي والمطلق · وهذه الصلة او العلاقة يؤكد كيركجور على أنها ينبغي أن تكون « جوانية » ، وهذه سمة مهمة أخرى في فكره ، وتتضح في النحو وضوحا كافيا · وما قد يكون بين الله والانسان من فجوة في هذه الصلة نستطيع أن نعبره بالمحبة · « وأينما تولوا فثم وجه الله » ·

عمل الحب فى مديح المحبة(*)

« أن تقول شيئا ، غير أن تفعله » ، هذه الملاحظة التى جرت مجرى الأمثال غاية فى الصدق ، اذا أراد المرء أن يستبعد بحكمة المواقف والعلاقات التى يكون الشىء الرئيسى فيها « أن تقول ذلك الشىء ٠ » فان من المستغرب حقا أن ينكر أحد أن فن الشاعر هو على وجه التحديد أن « يقول ما يقوله » ، مادام لا يستطيع كل انسان أن يقول ذلك الشىء كما يقوله الشاعر ، أى على النحو الذى يبين به أنه شاعر ٠ ويصدق هذا ايضا الى حد ما على فن الشخص الذى يتحدث الى الناس ٠

أما فيما يتعلق بالحب فلا يصدق جزئيا أو كليا أن نقول أو أن نكون قادرين على أن نقوله على نحو ما أمر يعتمد جوهريا على وجود الموهبة مصادفة ٠ ولهذا السبب عينه كان الحديث عن المحبة تأسيسا كله ، اذ ينبغى على المرء أن يتأمل باستمرار وأن يقول لنفسه : « هذا شىء يستطيع أن يقوم به كل انسان أو ينبغى أن يكون كل انسان قادرا على أن يصنعه » — على حين يكون من المستغرب أن نقول ان كل انسان يستطيع أن يكون شاعرا أو أنه شاعربالفعل ٠ فالمحبة التى تسمو فوق كل الفوارق، والتى تذيب الروابط جميعا لكى تربط الجميع فى وثاق المحبة — تقف بالمرصاد بعين الحب طبعا ، خوفا من أن يتدخل بغتة نوع خاص من التمييز الذى يؤكد نفسه بغية التفرقة ٠

ولأن الحديث عن الحب مبنى على هذا النحو ، ولأنه ليس فنا أن نمتدح الحب ، لهذا السبب عينه كان هذا الحديث عملا ، فعلا ، لأن الفن

(*) هذه ترجمة الفصل العاشر من كتاب ، كيركجور أعمال المحبة Works of Love الذى نقله الى الانجليزية فى ترجمة جديدة عوارد وادنا هونج :
Soren Kierkegaard, Works of Love, tr. by Howard and Edna Hong,. (New York, Harper & Brothers, 1962).

يرتبط بوجود الموهبة عرضا ، أما العمل فيرتبط بالانســـانى على نحو كلى(١) • ومن ثم ، يمكن أن نستخدم المثل المذكور بطريقة خاصــــة • فاذا عن للمرء أن يقول بهذا المعنى ، فى ملاحظة يلقيها متسرعا ، أو فى اقتراح يطرحه متخطفا (وهذا شىء يبدو مستحسنا بوجه خاص فى مثل هذه المناسبات) ، « قد يكون من المستحسن لو أن أحدا أضطلع بالثناء على المحبة » ، فى هذه الحالة يمكن أن يجيب المرء « أن تقول شيئا ، غير أن تفعله » ــ وان يكون فعل الشىء فى هذه الحالة معناه أن تقوله ، وهو أمر ــ كما بينا من قبل فيما يتعلق بالحب لا يعد فنا • وبالتالى فانه الفن وان لم يكن فنا ، بل عمل • والعمل اذن هو أن يضطلع المرء بتنفيذ مثل هذا المديح للمحبة الذى يتطلب وقتا وصنعة على السواء • واذا كان اطراء المحبة فنا ، كانت العلاقة مختلفة ، لأنه من المؤكد أن الناس لا يتمتعون جميعا بالمواهب التى تؤهلهم لمارســـة فن معين ، حتى وان أرادوا أن يستخدموا الوقت والصنعة ، ورغبوا فى القيام بهذا العمل • أما المحبة من جهة أخرى ، أواه ! ، فليست فنا ، يطلب لذاته ، ومن ثم لا يوهب الا لحفنة من الناس فحسب • فكل من يريد أن يتمتع بالمحبة ، تمنح له المحبة ، وان أراد أن يأخذ على عاتقه مهمة الثناء عليهما ، فانه يستطيع أيضا أن ينهض بها •

وعلى هذا ، فلننظر الآن فى هذا الأمر •

عمل الحب فى مديح المحبة :

انه عمل ، وعمل من أعمال المحبة بالطبع ، لأنه لا يمكن أن يتم الا بالمحبة ، وبحب الحقيقة على وجه الدقة • وسنحاول أن نبين كيف يمكن أداء هذا العمل •

ان العمـــل الخاص بامتداح المحبة ينبغى أن يتحقق باطنيا بانكار الذات •

فاذا كان لابد من امتداح المحبة بكفاءة ،ينبغى على المرء ان يثابر ردحا من الزمن على التفكير فى فكرة واحدة ، والمحافظة عليها ــ محافظة مفهومة بالمعنى الروحى ــ بأن يكون غاية فى الاعتدال فيما يتعلق بكل ما هو متنافر ، أجنبى ، بعيد الصلة ، مزعج ، وأن يحافظ عليها بالزهد الدقيق

---

(١) عن التفاضل الجمالى esthetic differential للمواهب الفنية ــ العقلية وعن الطابع الانسانى الكلى للأخلاق ethical انظر « أوراق » Papirer VIII A 160 وانظر أيضا تعليق ٢ ، ٦٦ •

الملتزم فى كل فكرة أخرى سواها · بيد أن هذا أمر مرهق أشد الارهاق · وما أيسر على المرء اذا سلك هذا السبيل من أن يترك وراءه كل معنى واتساق وفهم ، وهذه هى الحالة التى يبلغها المرء اذا كانت الفكرة التى تشغله تصورا واحدا متناهيا ، ولم تكن فكرة لامتناهية · ولكنها اذا كانت فكرة واحدة ، فكرة تعمل على انقاذ الذهن والحفاظ عليه ، فما برحت فكرة مرهقة غاية الارهاق · وبالتالى ، فان التفكير فى فكرة واحدة تسلك الاتجاه صوب الباطنية بعيدا عن كل تلهية distraction ، خطوة بعد خطوة ، وشهرا اثر شهر ، عاملة على تقوية القبضة التى تحكم وثاق الفكرة شيئا فشيئا ، ناصبة — من ناحية أخرى — على أن تتعلم خطوة بعد خطوة — وفى كثير من الايمان بالواجب ، وفى كثير من التواضع — أن تجعل هذه القبضة أخف ، وأكثر مرونة فى مفاصلها ، تلك القبضة التى يمكن أن تتراخى مؤقتا فى أية لحظة اذا اقتضى الأمر ، أو أن تخفف من توترها حتى تتمكن مع تصاعد حماستها أن تقبض فى احكام تتزايد شدته ، ويزداد اطمئنانا ، بل أن تكون أكثر استعدادا اذا اقتضت اللحظة — على التخلى تماما ، فى تواضع أعمق : وهذا كله مرهق أشد الارهاق · ومع ذلك لا يمكن أن يظل محجوبا عن المرء أن هذا هو الشرط الأساسى ، كما لا يمكن أن يظل محجوبا اذا فعله المرء ، لأنه اذا لم يفكر الا فى الفكرة الواحدة ، كان الاتجاه الى الباطن ·

وان يفكر المرء على هذا النحو فى أن انتباهه متجه باستمرار الى شىء خارجى لا يتعداه ، شىء ، وأن ينصرف فكره بحيث يكون باستمرار وفى كل لحظة واعيا بنفسه أثناء تفكيره ، واعيا بحالته أو كيف يكون أمره خاضعا للتأمل — شىء آخر · بيد أن الحالة الأخيرة وحدها هى ما يعينه التفكير أساسا ، انها فى الواقع حالة الشفافية transparency (٢)

---

(٢) الشفافية مصطلح له دلالته الخاصة فى هذا الكتاب ، وكذلك « المرض حتى الموت » The Sickness Unto Death (انظر الملحوظة II رقم ١) ، وفى مؤلفاته كلها . والشفافية فى الفكر لا يقتصر معناها على الوضوح وملائمة الصور فحسب ، بل تنسحب على صلة المفكر الخاصة بفكره ، وبالاخص بلغة الحياة الاخلاقية — الدينية التى يمكن أن يتناولها التفكير ، ولكنها ينبغى أن تتحقق أساسا من الناحية الوجودية (المعاشة) . والتفكير الذى ينجاهل الوجود الانسانى يمكن أن يكون مهما من الوجهتين الوصفية والأدائية ، ولكنه لا يدخل فى الموضوع . والتأمل الموضوعى الأخلاقى . الدينى ، وان يكن قريبا من المركز الشخصى personal centre دون علاقة الجوانية ، الا انه لا يتصل بالتجربة الوجودية ، ومن ثم ، يخلو من الوضوح ، أو يفتقر المفكر الى شفافية الوجود فى هذا الفكر .

أما الحالة الأولى فهى التفكير المبهم الذى يكتنفه التناقض : فذلك الذى يوضح فى التفكير شيئا آخر سواه ، يكون هو نفسه غامضا أساسا(٣) . فهذا مفكر يشرح شيئا آخر بتفكيره ، ولكن ، وا أسفاه — انه لا يفهم نفسه ، وربما استغل مواهبه الطبيعية فى اتجاه الموضوع استغلالا ثاقب النظر. ولكنه يظل فى الاتجاه الى الباطن شديد السطحية ، ومن ثم ، فان كل تفكيره مهما بدا أساسيا ، فانه ما برح سطحيا فى أساسه . ولكن ، عندما يكون موضوع تفكير المرء معقدا بالمعنى الخارجى ، أو عندما يحيل المرء ما يفكر فيه الى موضوع علمى ، أو حينما ينتقل من موضوع الى آخر ،

=

والسفافية فى آخر الأمر هى اللفائية بعد التأمل ، والفرد ازاء الله ، بعد أن يتم له الشفاء بالايمان .

انظر تعقيب ١ ، ٤٠ .

انظر أيضا Papirer VIII A 649, A 650 (D 753, D 754) ، عن استخدام كيركجور للتلقائية أو للفورية بعد التأمل ، وهى سمة من سمات الايمان .

(٣) قارن بالجزء التوضيحى والتفسيرى فى Papirer VII A 200 (D 619)

« الاعتراض الرئيسى ، الاعتراض الكامل على العلم الطبيعى يمكن أن يصاغ صوريا ، ومن تم بصورةمطلقة ، على النحو التالى : لا سبيل الى تصديق أن الانسان الذى فكر فى نفسه تفكيرا لا متناهيا بوصفه روحا ، يمكن أن يفكر فى اختيار العلم الطبيعى (بمادته التجريبية) بوصفه شغل حياته وغايتها . والعالم صاحب الملاحظة القوية اما أن يكون رجلا يتمتع بالموهبة والغريزة ، لأن من مميزات الموهبة والغريزة أنهما ليسنا جدليين أساسا (أى لا تستبعد احداهما الأخرى — المترجم) ، ويقتصر على التنقيب فى الأشياء وأن يكون لامعا — دون أن يفهم نفسه (ويكون قادرا على أن يحيا سعيدا على هذا النحو دون أن يشعر بوجود أى خطأ لأن التنوع الخادع للمشاهدات والكشوف يحجب باستمرار الخلط الموجود فى كل شىء) ، أو أن يكون رجلا قد صار عالما وهو فى شبابه الباكر ، دون وعى كامل منه ، واستمر فى الحياة على هذا النحو بحكم العادة — وهى طريقة مخيفة جدا للحياة : أن يبهر العالم ويدهشه بكشوفه وبألقه ، دون أن يفهم نفسه . ومن الجلى أن مثل هذا العالم واع ، ولكنه واع داخل حدود مواهبه ، ولعله أن يكون ذا عقل ثاقب بدرجة تبعث على الدهشة ، ويمتع بموهبة الربط بين الأشياء ، وتكاد تكون له قوة سحرية على تداعى الأفكار .. الخ . بيد أن العلاقة ستكون فى الأغلب هى هذا : عقل متفوق ، متفرد فى مواهبه ، يفسر الطبيعة بأسرها — ولكنه هذا العقل لا يفهم نفسه . ومن الوجهة الروحية ، لا يصبح شفافا بالنسبة الى نفسه من حيث الامتلاك الأخلاقى لمواهبه . بيد أن هذه العلاقة تنزع نحو الشك Scepticism ، كما يمكن أن نلمح ذلك فى يسر (لأن النزعة الشكية معناها أن شيئا مجهولا ، « س » يفسر كل شىء . وعندما يفسر كل شىء بـ « س » لا تفسير لها ، ننتهى الأمر بأنه لا تفسير لشىء على الاطلاق) . فان لم تكن هذه هى النزعة الشكية ، اذن فهى تطير superstition (أو ايمان بالخرافات) » .

فانه لا يكتشف هذه الشفافية الأخيرة : ألا وهى أن هناك غموضا يؤلف أساس وضوحه جميعا ـ بدلا من اكتشاف أن الوضوح الحقيقى لا يكون الا فى الشفافية • ومن ناحية أخرى ، عندما لا يفكر المرء الا فى فكرة واحدة فحسب ، لا يكون لديه موضوع خارجى ، وانما يتجه وجهة باطنية صوب تعمق ذاته ، وأنه يقع على كشف يتعلق بموقفه الباطنى الخاص ، وهذا الكشف يكون فى بداية أمره شديد الاتضاع • فليست قوى الانســـــان الروحية شبيهة بقواه الجسدية • ذلك أن الانسان عندما يكدح متجاوزا طاقته الجسدية ، فانه يضر نفسه ، ولا يكسب شيئا بهذا التجاوز • أما أما اذ لم يرهق الانسان قواه الروحية فى انطلاقتها الروحية الى اقصى مداها بأن يختار ببساطة ذلك الاتجاه الجوانى ، فانه لن يكتشف شيئا على الاطلاق ، أو لم يكتشف أن الله موجود بالمعنى العميق ، فاذا كان الحال كذلك ، فانه يفقد يقينا أهم شىء ، أو يفوته أساسا أهم شىء • ومن المؤكد أنه لا توجد فى القوى الجسدية بما هى كذلك ـ أى شىء أنانى ، أما فى الروح الانسانية من حيث هى كذلك ، فتكمن أنانية لابد من انتزاعها اذا أردنا أن نكتسب علاقتنا بالله فى حقيقة الأمر • وذلك الشخص الذى يقتصر تفكيره على فكرة واحدة ، لابد أن يجرب هذه الحالة ، ولا مفر من أن يعانى تجربة توقف (أو انقطاع) حيث ينتزع منه كل شىء ، وينبغى عليه أن يجازف بحياته ، مجازفة يتعرض فيها لفقدان حياته لكى يكسبها • وعليه أن يمضى قدما فى سبيله اذا أراد أن يجلب شيئا أعمق فى دائرة الضوء ، فاذا أحجم ازاء هذه الصعوبة ، استـــحال تفكيره الى شىء سطحى ـ وان يكن ثمة تسليم شائع بين الناس فى هذه الأزمنة الماكرة ، بان هذه المخاطرة لا لزوم لها ، بل انها اسراف فى واقع الأمر ، وذلك دون اثارة السؤال ازاء الله وما هو أبدى • ولو سلمنا جدلا بأن هذا أمر لا حاجة بنا اليه لكى يحيا الانسان حياة مريحة لا يعكر صفوها التفكير ، أو لكى يرضى المرء معاصريه بكمال يدعو الى الاعجاب ولا يختلف مثقال ذرة عن كمال سواه • ومع ذلك ، فمن المؤكد أنه دون اقتحام هذه الصعوبة ودون الاقدام على هذه المخاطرة ، يظل تفكير الانسان سطحيا • فمن الحق مفهوما بالمعنى الروحى أن الشخص عندما يجهد قواه الروحية بما هى كذلك ـ يستطيع عندئذ ، وعندئذ فحسب أن يصير أداة • ومن هذه اللحظة فصاعدا ، اذا ثابر بأمانة وايمان ، يستطيع أن يكسب خير القوى ، ولكنها ليست قواه الخاصة ، انما يمتلكها بانكاره لذاته self-renunciation

ـ أواه ، لست أدرى الى من أتوجه بالخطاب فيما يتعلق بهذا الأمر ، والى أى مدى هو شخص معنى بمثل هذه الأمور ! ولكننى أعرف هذا ، وهو أن مثل هؤلاء الأشخاص عاشوا ذات يوم ، وأعرف أيضا أن أولئك

الذين امتدحوا الحب بالذات على نحو رائع كانوا أصحاب خبرة وكفاءة بتلك المياه الخطرة التى تكاد تكون مجهولة للغالبية العظمى فى زماننا · ولمثل هؤلاء الأشـــخاص أســتطيع أن أكتب معزيا نفسى بهذه الكلمات الباهرة : « اكتب ! » « لمن ؟ » « للموتى ، لأولئك الذين أحببتهم فى الزمن الماضى ! » ــ وبحبى لهم سوف التقى أيضا بأعز الناس الى بين الأحياء ·

وعندما يقتصر تفكير المرء على فكرة واحدة ، ينبغى عليه فى علاقته بهذا التفكير أن يكتشف انكار الذات ، وانكار الذات هذا هو الذى يكتشف أن الله موجود · ويتحول هذا بالذات الى ذلك التناقض المبارك الباعث على القلق فى آن واحد : أن يكون صاحب القدرة الشاملة مشاركا لك فى العمل co-worker · ذلك أن صاحب القدرة الشاملة لا يمكن أن يكون مشاركا لك فى العمل ، وأنت الكائن البشرى ، دون أن يعنى ذلك أنك لا تستطيع أن تفعل شيئا على الاطلاق ، ومن جهة أخرى ، واذا أصبح لك سند ، استطعت أن تفعل كل شىء · ويكمن التوتر فى معية التناقض simultaneity of the contradiction بحيث أنك لا تجرب أحد الطرفين اليوم ، وتعانى الطرف الآخر غدا ، فالتوتر كامن فى أن التناقض ليس شيئا تعيه مرة واحدة فى لحظة من اللحظات ، ولكنه شيىء ينبغى أن تعيه فى كل لحظة · ففى نفس اللحظة التى تشعر فيها بأنك قادر على كل شىء ــ وهنا تتسلل تلك الفكرة الأنانية بأنك أنت الشخص القادر ــ فى هذه اللحظة يمكن أن تفقد كل شىء ، وفى هذه اللحظة نفسها عندما تسلم الفكرة الأنانية نفسها ، تستطيع أن تسترد كل شىء مرة أخرى · بيد أن الله لا تدركه الأبصار ، وبالتالى ، مادام الله يستخدم هذه الأداة التى جعل الانسان نفسه عليها بانكاره لذاته ، يبدو الأمر وكأن هذه الأداة هى القادرة على كل شىء ، بل ان هذه الأداة نفسها تميل الى فهم الأمور على هذا النحو ــ الى أن تعود الى عدم قدرتها على شىء · فاذا سلمنا بصعوبة العمل مع كائن بشرى آخر ــ فما بالك بالعمل مع القادر على كل شىء ! أجل ، قد يكون الأمر يسيرا بمعنى ما ، فأين ذلك الشىء الذى لا يقدر عليه ؟ ــ فما على اذن الا أن أترك له الأمر ليفعل ما يريد · وتكمن الصعوبة اذن فى أننى اذا شاركت فى العمل ، ولم يكن ذلك مع شـــخص آخر ، فينبغى أن أفهم دائما أننى لست قادرا على شىء على الاطلاق . وهى مسألة لا تفهم مرة واحدة والى الأبد · وهذا شىء يصـــعب على

Herder, Zur schönen Literatur und Kunst (٤)

لفهم ، لا فى اللحظة التى لا يقدر فيها الانسان على شىء فعلا ، وحينما يكون عليلا ، عاجزا ، وانما فى اللحظة التى يبدو فيها قادرا على كل شىء · وبالطبع لا يوجد شىء أسرع من الفكرة ، ولا شىء يهبط على المرء ثقيلا كالفكرة عندما تسقط عليه · والآن هاهو ذا يغوص فى بحر الفكر ، « على عمق ٧٠ر٠٠٠ فرسخ فى قاع البحر » ــ قبل أن يتعلم كشف يكون قادرا عندما يجن الليل على أن ينام مطمئنا بعيدا عن الأفكار ، واثقا فى أن الله الذى هو محبة ، يملك وفرة من تلك الأفكار ، وأن يكون قادرا على أن يصحو ، واثقا فى الأفكار ، مطمئنا أن الله لم تأخذه سنو ولا نوم !

كان هناك ذات يوم امبراطور شرقى ذو سلطان ، وكان له خادم يذكره كل يوم بشأن معين ــ أما أن يقوم الانسان الفقير بتحويل هذه العلاقة ، قائلا للرب القادر على كل شىء « تأكد من تذكيرى بهذا الشىء أو ذاك » ــ ويفعل الرب ذلك ! أليس فى هذا ما يكفى لكى يفقد المرء صوابه، أن ينام المخلوق الفانى آمنا مطمئنا لمجرد أن يتحدث الى الرب كما تحدث ذلك الامبراطور الى خادمه قائلا ــ تأكد من تذكيرى بهذا الشىء أو ذاك ! ومع ذلك ، فان هذ الاله القادر غيور حتى أن كلمة أنانية واحدة تتسلل الى تلك الحرية المندفعة التى يسمح بها كفيلة بأن تضيع كل شىء ، فلا يكون من الله أن يتذكر هذا أو ذاك فحسب ، بل يبدو الأمر وكأنه لن ينسى أبدا هذا وذاك اللذين يستحقهما المرء · كلا من الأسلم اذن أن يكون الانسان قادرا على شىء أقل قليلا ، وأن يتخيل على نحو انسانى عادى أنه قادر على أن يفعله ، انه أسلم كثيرا من ذلك التوتر : ألا يكون قادرا على شىء حرفيا وفعالا بصورة مطلقة ، وأن يكون قادرا ــ مع ذلك ــ بمعنى مجازى معين ، على كل شىء ·

بيد أن الانسان لا يستطيع أ نيمتدح المحبة كما ينبغى الا بانكار الذات ، لأن الله هو المحبة ، وفى انكار الذات وحده يستطيع الانسان أن يتشبث بالاله · ومايعرفه الانسان بنفسه عن الحب سطحى جدا، ولهذا كان عليه أن يعرف الحب الأعمق عن طريق الله ، أعنى أن يبلغ بانكاره لذاته ما ينبغى أن يبلغه كل انسان (ذلك أن انكار الذات مرتبط بالانسانى الكلى universally human ، ومن ثم يتميز عن الرسالة الخاصة وعن الاصطفاء) ، أعنى أن يكون أداة فى يد الله · وهنا يستطيع كل انسان أن يعرف كل شىء عن المحبة ، مثلما يعرف أنه محبوب من الله ، شأنه فى ذلك شأن كل انسان آخر · والاختلاف الوحيد هو أن بعض الناس يعتبرون أن هذه الفكرة (وهذا شـــىء لا يبدو لى رائعا كل الروعة)

لا تعدو أن تكون مناسبة حتى لأطول حياة ، وحتى أنهم يظنون وهم في السنة السبعين من أعمارهم أنهم لم يتأملوا روعتها بما فيه الكفاية ، وهناك آخرون — على كل حال — يعتبرون هذه الفكرة (وهذا شيء يبدو لى غريبا كل الغرابة وخليقا باللوم) شديدة التفاهة ، مادام أن يكون المرء محبوبا من الله لا يعدو أن يكون أمرا يشاطره فيه كل انسان — وكأنه من ثم أقل شأنا ·

وفى انكار الذات وحده يستطيع الانسان أن يمتدح المحبة حق المديح · فما من شاعر يقدر على ذلك · لأن الشاعر يستطيع أن يتغنى بالعشق وبالصداقة ، والقدرة على هذا موهبة نادرة ، بيد أن الشاعر لا يستطيع أن يثنى على المحبة · لأن علاقة الشاعر بربة الهامه تبدو له أنها دعابة jest ، واستدعاء حضورها يبدو أنه دعابة (من الممكن أن يكون فى هذا ما يناظر انكار الذات والصلاة) ، وذلك أن موهبته الطبيعية هى العامل الحاسم ، وثمرة العلاقة مع ربة الهامه هى ما ينصب عليه اهتمامه الرئيسى ، انها الشعر ، انتاج الشاعر ، هو الثمرة · أما لمن يريد أن يثنى على المحبة (وهذا شيء يستطيع أن يفعله كل انسان ، لأنه ليس موهبة) فان علاقة انكار الذات تجاه الله ، أو فى ارتباط انكار الذات بالله ، هى ماينبغى أن تكون كل شيء ، هى ما نيبغى أن يكون موضع التلهف · وسواء كان ثمة انتاج أو لم يكن فمسألة ينبغى أن تكون دعابة ، أعنى أن الصلة بالله ذاتها ينبغى أن تكون بالنسبة اليه أهم من المحصول · وفى انكار الذات يعتقد الانسان اعتقادا جادا بأن الله هو الذى يمده بالمعونة ·

واذا استطاع شخص أن يتخلص بانكاره لذاته من كل وهم ، وكأنه قادر على شيء ما ، ولو استطاع أن يفهم بحق أنه هو نفسه لا يقدر على شيء — أعنى لو أن شخصا استطاع أن يحرز على الوجه الصحيح الانتصار فى معركة انكار الذات ، ثم أضاف الى انتصاره هذا فوز انكار الذات نفسه بأن يجد بصدق وأمانة كل غبطته فى ألا يكون قادرا هو نفسه على شيء — ما أروع أن يكون مثل هذا الشخص قادرا على الحديث عن المحبة ! اذ أنه فى أقصى التوتر الذى يحدثه انكار الذات ، وفى هذا الدوار والاغماء الذى يصيب قوى الانسان جميعا الجديرة بالبركة ، وحين يشعر بنعمة الله عليه ، ماذا يكون هذا الشيء الآخر ان لم يكن هو حب الله فى الحقيقة ؟ بيد أن الله محبة · من يكون اذن قادر على اطراء المحبة خيرا من ذلك الذى يحب الله فى الحقيقة ، لأنه مرتبط بموضوعه على النحو الصحيح الوحيد ، لأنه فى علاقة مع الله ، ولأنه صادق فى حبه ·

هذا هو الشرط الباطنى أو الحالة التى ينبغى أن يتم بها الثناء على المحبة ٠ وانجاز هذا العمل يحمل فى ثناياه بالطبع مكافأته الخاصة ، وان يكن له أيضا ــ فضلا عن ذلك ــ غرضا يسعى اليه من وراء الثناء على المحبة ما وسعه ذلك ــ الا وهو أن يكسب الناس الى صفه ، وان يجعلهم يدركون على الوجه الصحيح ما يلتف فى المصالحة حول كل انسان ، أعنى ، الأعلى ٠ نحن يمتدح الفن والعلم يؤكد على الفصل بين الموهوبين وغير الموهوبين من الناس ٠ أما من يمتدح المحبة فيسوى بين الجميع ، لا فى الاملاق المشترك ، أو فى التفاهة المشتركة ، وانما فى مشاركة الأعلى(*) ٠

ولابد أن يتم عمــل مديح المحبة « برانيا » فى نزاهة التضــحية
. in sacrificial disinterestedness

ففى انكار الذات يبلغ المرء القدرة على أن يكون أداة بأن يجعل من نفسه ــ باطنيا ــ لا شيئا ازاء الله ، وأما فى نزاهة التضحية فانه يجعل من نفسه ــ خارجيا ــ لا شيئا ، خادما لا نفع فيه : فمن حيث الباطن لا يصير مهما بالنسبة الى نفسه ، لأنه لا شىء ، انه لا شىء أمام الله ــ وهو لا ينسى أبدا أنه ماثل بين يدى الله ، حيثما كان ٠ ياويلتاه ! قد يتصادف أن يرتكب الانسان خطئا فى اللحظة الأخيرة ، بأن يكون رغم تواضعه الحقيقى أمام الله ــ مزهوا بما يمكن أن يصنعه عندما يتوجه صوب الناس ٠ وهذه فتنة المقارنة التى تصبح سقوطه ٠ فهو يفهم أنه لا يستطيع مقارنة نفسه بالله ، وازاءه يظل واعيا بنفسه على أنه لا شىء ، ولكن عند المقارنة بالناس يبدو لنفسه شيئا ٠ ومعنى ذلك أنه ينسى انكار الذات ، فيقع فى شراك الوهم ، وكأنه كان يقف أمام الله خلال ساعات معينة فحسب ، كما يمثل فى حضرة ملك فى ساعة معينة ٠ فياله من خلط فاجع ! لأن الأمر اذا تعلق بانسان ، فقد يكون من المحتمل تماما أن يتحدث المرء معه فى حضرته على خلاف ما يتحدث عنه فى غيابه ، ولكن ، أيمكن أن يقع مثل هذا عند الحديث عن الله ــ فى غيابه ؟(٥) فاذا فهمنا هذا حق

(★) حرفيا « مجتمع الأعلى » In the community of the highest
(المترجم) ٠

(٥) قارن Papirer VIII' A55 : « أبانا الذى فى السموات ! فى علاقاتنا بالناس يحدث فى كثير من الأحيان أن نقول شيئا فى حضورهم ، وأن نقول ــ وبالأسف ــ شيئا آخر بعد ذهابهم ٠ فكلامنا يختلف فى حضورهم عنه فى غيابهم ٠ ولكن عنك أنت ــ وأنت ربنا ــ كيف يمكن أن نكون قادرين على أن نتحدث فى غيابك ، وأنت حاضر فى كل مكان ــ كيف يمكن أن نتحدث عنك على نحو مختلف ، وأنت دائما كما أنت !

الفهم ، كان انكار الذات ونزاهة التضحية شيئا واحدا بعينه · ويكون من أشنع أنواع التناقض أيضا لو أن شخصا أراد أن يسيطر على الآخرين ـ بأن يمتدح المحبة ـ وهكذا تكون نزاهة التضحية مفهومة بمعنى معين ، ومفهومة فيما جوانيا ـ نتيجة لانكار الذات أو شيئا واحدا واياه ·

بيد أن نزاهة التضحية مطلوبة برانيا اذا كان لابد للمحبة أن تمتدح فى الحقيقة ، وأن يريد المرء امتداح المحبة فى حب الحقيقة عمل من أعمال الحب على وجه الدقة · وقد يكتسب المرء فى يسر يسير الجاه الدنيوى ، بل والأحزن من كل شىء ، قد يكسب استحسان الناس بلجوئه الى كل ضروب التضليل · بيد أن هذا لا يمكن أن يحدث بحق فى المحبة · لأن المحبة هى عكس ذلك تماما : ففى حب الحقيقة ، وفى الاقدام على كل تضحية لاعلان الحقيقة للناس لا يكون المرء على استعداد للتضحية بأصغر جزء من الحقيقة ·

ولابد ـ جوهريا ـ من النظر الى الحقيقة بوصفها موضـــع نزاع polemic فى هذا العالم · فالعالم لم يكن أبدا من الخير ، ولن يكون أبدا من الخير بحيث تسعى الغالبية العظمى الى الحقيقة ، أو يكون لها التصور الحقيقى عنها بحيث يوافق عليها الجميع فورا وبالضرورة عند اعلانها · كلا ، ان من يريد فى الحقيقة أن يعلن شيئا حقيقيا ينبغى أن يهيىء نفسه على نحو آخر غير أن تأتيه المعونة من مثل ذلك التوقع المضلل ، بل ينبغى أن يكون مستعدا بصورة جوهرية للتخلى عن هذه اللحظة · بل ان رسولا(*) يقول انه يجاهد « لاقناع الناس »(٦) ، ولكنه يضيف هذه العبارة ، « وأما الله فقد صرنا ظاهرين له » · اذن فليس فى هذه الكلمات أية فكرة على الاطلاق عن هذا الحرص الأنانى أو الجبان الرعديد للفوز بموافقة الناس ـ وكأن موافقة الناس هى التى تحدد اذا كان الشىء حقا أو باطلا · كلا ، ان الرسول ظاهر أمام الله عندما يسعى الى اقناع الناس ، ومن ثم ، فانه لا يريد أن يكسبهم لنفسه وانما للحق · وما أن

امتحنا ـ أى ربنا ـ العزم على مجـاهدة المشتت الذى نتخيل فيه انك غائب ، حتى نستطيع بتركيز ذهننا وتأسيسه ، بترتيب عقلنا وتنقيته ، أن نضـع نصب أعيننا انك حاضرا دائما وابدا » .

(*) الرسول المقصود هنا هو بولس ، والعبارات المذكورة هنا واردة فى رسالته الثانية الى أهل كورنوس (انظر الهوامش بعد رقم ٦) . (المترجم) :

(٦) قارن رسالة بولس الرسـول الثانية الى اهل كورنثوس ٥ : ١١ . استعمال كيركجور لكلمـة Win (يكسب) يتبع الترجمـة الدنماركيـة . انظر الى استهلال « من أجل الفحص الذاتى » For Self-Examination لاستخدام آخر لهذا السطر .

يرى أنه يستطيع اقناعهم بحيث يصبحون مكرسين له ، ولكنهم يسيئون فهمه ، ويحرفون تعاليمه ، حتى يجعلهم فورا على مسافة منه لكى يتمكن من اقناعهم • انه لا يريد اقناعهم لكى يظفر لنفسه بمزية ، بل انه يلجأ الى كل تضحية ، حتى لو كانت التضحية بموافقتهم ، لأنه يريد أن يكسبهم للحق ـ اذا كان ذلك ممكنا بالنسبة اليه : وهذا هو ما يصبو اليه • ومن ثم ، فان هذا الرسول نفسه يقول فى موضع آخر (رسالة بولس الرسول الى أهل تسالونيكى ٢ : ٤ ـ ٦) « هكذا نتكلم ، لا كأننا نرضى الناس ، بل الله الذى يختبر قلوبنا • فاننا لم نكن قط فى كلام تملق كما تعلمون ولا فى علة طمع • الله شاهد ، ولا طلبنا مجدا من الناس ، لا منكم ولا من غيركم ، مع أننا قادرون أن نكون فى وقار كرسل المسيح » • أية تضحية ينطوى عليها هذا العمل ! انه لم يطلب مجدا ، ولم يتلق أى جزاء ، حتى وان كان من حقه أن يطلب ذلك بوصفه رسولا من قبل المسيح • لقد تخلى عن مجدهم ، واستحسانهم ، وولائهم • وكان مهيئا لتعريض نفسه لسوء فهمهم ، واستهزائهم : فعل هذا كله ـ بغية اقناعهم • أجل ، وفقا لهذا المنهج ، كل شىء مسموح به ، ولو كان هذا يعنى أن يقدم المرء حينئذ للاعدام ، ان كان فى ذلك اقناع الناس ، فهذا بالضبط هو التضحية بالذات ، والتخلى النزيه عن المسائل الموقوتة جميعا التى تتيح للمرء أن يكسب اللحظة ـ وأن يخسر الحق • وهذ الرسول يقف ضاربا جذوره فى الأبدى • وهو الذى سيتمكن من اقناع الناس من خلال سلطان الأبدى فى التضـــحية بالذات • ولم يكن الرسول هو الذى يحتاج اليهم لصيانة نفسه ، ومن ثم يتشبث ـ على نحو انتهازى ـ بأبرع الوسائل لاقناعهم ، بدلا من أن يكسبهم للحق ، لأن مثل هذه الوسائل لا يمكن أن تستخدم لهذه الغاية •

والآن ، نعود الى زماننا هذا • ما أحوجنا الى النزاهة فى هذا الزمان حيث يصنع كل شىء لكى نجعل كل شىء وقتيا momentary ، وحيث ينظر الى ما هو موقوت على أنه كل شىء ! ـ ألا يصنع كل شىء لكى نجعل اللحظة الحاضرة هى اللحظة العليا ما وسعنا ذلك ، أعلى من الأبدى ، وفوق الحق ، ألا نفعل كل شىء لنجعل اللحظة الحاضرة مكتفية بذاتها ، فى جهالة ـ تكاد تزهو بنفسها ـ لله وللأبدى ، وفى أشد أنواع الانخداع بامتلاك مزعوم للحق كله ، وبوقاحة عجيبة فى فكرتها عن نفسها بوصفها مكتشفة للحقيقة ! كم من الأشخاص الصالحين لم ينحنوا أمام سلطان اللحظة الحاضرة ، وبالتالى جعلوا اللحظة أسوأ مما هى عليه . ذلك أن الشخص المتفوق عندما يستسلم ضعفا أو أنانية ، ينبغى أن يسعى فى ضجة اللحظة الحاضرة الى نسيان سقوطه ، كما ينبغى عليه الآن أن

يكدح بكل قوته ليجعل اللحظة الحاضرة أشد انتفاخا · واحسرتاه ، يبدو ان زمن المفكرين قد ولى !(٧) ذلك الصبر الهادىء ، والرتابة المتواضعة المطيعة . والتخلى الشهم عن كل تأثير وقتى ، والمسافة اللامتناهية عن الوقتى ، والحب المتفانى لفكره وربه ذلك الحب الذى لا مندوحة عنه لكى يفكر فكرة واحدة :

كل هذا يبدو أنه اختفى ، بل يكاد يصبح موضع استهزاء الناس · لقد أصبح « الانسان » مرة اخرى « مقياسا لكل شىء »(٨) ، واستغرق كلية فى فهم اللحظة · وأصبح من الضرورى ان نحتال على كل اتصال لكى يضخمه كتيب خفيف فى نهاية الأمر ، مدعما بباطل منفوقه باطل · أجل . لقد أصبح الأمر وكأنه من اللازم أن ينتهى المطاف بكل اتصال الى أن يكون فى الامكان عرضه فى نحو ساعة على الأكثر أمام حشد يضيع نصف ساعة فى احداث جلبة الاستحسان أو الاستهجان ، وفى نصف الساعة الآخر يبلغ به الاضطراب درجة لا يستطيع معها تجميع الأفكار · ومع ذلك يعتبر هذا أسمى الأشـــياء · وينشأ الأطفال على أن يعتبروا هذا هو الأسمى : أن ينصت الناس الى المرء وأن يعجبوا به ساعة من الزمان · وعلى هذا النحو ينحط مستوى العملة التى يقدر بها الانسان بوصـــفه انسانا · ولا يقال شىء عن الأسمى أكثر من ذلك ، عن ان يكون الانسان مرضيا عنه عند الله ، كما يقول الرسول ، أو عن ارضاء نبلاء البشر الذين عاشوا فى الماضى ، أو ارضاء قلة من الصفوة المعاصرين : كلا ، ارضاء حشد من الناس اجتمع مصادفة ساعة من الزمن ، « والأول هو الافضل » ، أناس ليس لديهم هم أنفسهم الوقت أو الفرصة لتأمل الحقيقة ، وبالتالى يلتمسون السطحية وأنصاف الحقائق اذا كان لابد من ان يمنحوا جائزة استحسانهم : هذا هو طموحهم ـ أعنى ، اذا كان لابد لهذا الطموح أن يكون جديرا بشىء على الاطلاق ، فما على المرء الا أن يساعد بكسرة من

---

(٧) قـــارن Papirer VIII'A 627 (D 746) : « فى أعمـــال الحـــب » The Works of Love : لقد ولى عصر المفكرين . وربمــا جدا سيكون على المرء ان يقول : « لقد ولى عصر الفكر » .

(٨) موقف الـــوفسطائيين الاغريق ، وبخاصة بروتاجوراس Protagoras وهـــدف خاص لهجوم أفلاطون . انظر أيضا « الشـــذرات الفلسفية » Philosophical Fragments ، ٢٠ و Papirer VII'A 235 : « تفسبة بروتاجوراس بأن الانســان هو مقيــاس الأشياء جميعا ، هى فى الفهم الاغريقى موازاة للنكتة التى رواها ضابط احتياطى لرفيقه ، عندما أبصر أن فتــاة البار لا تجد القدح الذى تكيل به الخمر ، ولم يكن الوقت متاحا للضـــياع بعد أن نزعت الســـدادات ، قـــال : « ناولينى الزجاجة ، فالمكيال فى فمى » .

الباطل ، والناس يتملق بعضهم بعضا بأن هؤلاء الحاضرين قد أوتوا من الحكمة حظا وفيرا ، وأن كل اجتماع يتألف من أحكم الحكماء · وكأننا نعيش زمن سقراط ، وفقا لمعلومات الذين يوجهون الاتهام : « ما من أحد الا ويفهم كيف يعلم الشباب ، وليس هناك غير شخص واحد لا يفهم هذا — هذا الشخص هو سقراط »(٩) · وهكذا نجد فى زماننا أن الجميع هم الحكماء ، كل ما فى الأمر أننا قد نجد هنا أو هناك شـــــخصا متوحدا a solitary one يتصف بالحمق · فقد اقترب العالم من بلوغ الكمال بحيث اصبح الجميع الآن هم الحكماء ، ولولا وجود بعض الأفراد الشواذ والحمقى ، لأصبح العالم كاملا تمام الكمال · ووسط هذا كله ، يجلس الاله (على عرشه) فى السموات مترقبا · وما من أحد يتشوف للابتعاد عن هذه الجلبة وصخب اللحظة لكى يجد الهدوء حيث يسكن الاله ، ومع أن الناس يعجبون بالناس ويعجبون بالاله — لأنه أشبه بالآخرين جميعا — الا ان أحدا لايشتاق الى العزلة ، هناك حيث يصلى الانسان للرب . وما من أحد فى شوق الى معيار الأبدى يأنف من هذا الانفصال الرخيص عن الأسمى · — هذه هى الأهمية التى بلغتها اللحظة الفورية فى تصورها لنفسها · ومن ثم ، كانت نزاهة التضحية أمرا مطلوبا · اواه ، ليتنى أستطيع تصوير مثل هذه الشخصية النزيهة بحق ! بيد أن المقام ليس مناسبا لهذا ، فى حديث يدور أساسا عن العمل الخاص بالثناء على المحبة — فهناك اذن رغبة أخرى هنا : لو أننى قمت بتصوير مثل هذه الشخصية ، فهل يتاح لتلك اللحظة الفورية أن تتأمله !

وما يصدق على كل حب للحقيقة فى علاقته باللحظة الحاضرة يصدق أيضا على كل مديح حقيقى للمحبة · وقبل أن يسعى المرء الى الفوز برضا اللحظة بثنائه على المحبة ، عليه أن يتأكد أولا الى اى مدى تمتلك اللحظة الحاضرة تصورا حقيقيا للمحبة · هل تستطيع اللحظة الحاضرة التى توجد الآن ، أو هل يمكن للحظة الحاضرة على الاطلاق أن يكون لها تصور حقيقى عن ماهية المحبة ؟ كلا ، وهذا محال · ذلك أن المحبة وفقا لفهم اللحظة الحاضرة أو الفورية لا يعدو أن يكون حب الذات self love ·· وبالتالى ، يكون من الأنانية أن نتحدث على هذا النحو عن المحبة . ومن الأنانية أيضا أن نفوز بهذا الرضا · الحب الصادق هو حب انكار الذات · ولكن ما هو انكار الذات ؟ انه بالضبط أن نتخلى عن اللحظة الحاضرة وعن الفورى · ولكن من المستحيل تماما فى هذه الحالة اذن

---

(٩) افلاطون ، الدفـاع (عن سقراط) .

أن نكتسب رضا اللحظة الحاضرة بحديث صادق عن المحبة الذى لا يكون حبا الا لأنه تخلى عن اللحظة الحاضرة • فمن المستحيل ، ومن المستحيل تماما أن يشير المتحدث نفسه — اذا كانت الحقيقة أهم عنده من رضا اللحظة الحاضرة — الى سوء الفهم هذا من حيث أنه قد يفوز باستحسان اللحظة الحاضرة عن غير قصد منه • وربما كان من اليسير بعد هذا الذى فصلناه هنا — أن نرى أن النتيجة التى تذهب دون مسوغ الى ما يلى ليست صحيحة بحال من الأحوال : أعنى النتيجة القائلة بأن من يمتدح المحبة لابد أن يكون هو نفسه ، أو أن يصير محبوبا — فى عالم أقدم على صلب من كان محبة ، فى عالم اضطهد وقام بتصفية عدد وفير من شهداء المحبة •

ولو أن الظروف قد تغيرت فى هذاالمجال ، وحتى لو لم تعد الظروف متطرفة الى أقصى حد ومعاندة لا تلين بحيث لا مندوحة من أن يضحى شهداء الحقيقة بدمائهم وحياتهم : فان العالم رغم هذا كله ليس أفضل مما كان بصورة جوهرية • وعلى هذا فان ما يعتبره العالم بعامة جديرا بالمحبة ، ينظر اليه الأبدى بالطبع على أنه شىء خليق بالتحريم والعقوبة • وما يصفه العالم بأنه شخص محبوب هو قبل كل شىء انسان يحرص كل الحرص على الا يلبى — من صميم قلبه — مطالب الأبدى ، أو مطالب الرب لكى يحيا وجودا جـوهريا أو وجـــودا متقدا فى جوهره • وذلك الشـــخص المحبوب يعرف جيدا شتى المعاذير الممكنة وأنواع الهروب ، وقواعد الأخلاق الماكرة فى المساومة والمماحكة المخاتلة ، وهو محبوب بما يكفى لكى تؤثر براعته على الآخرين الذين يســـتعين بهم لتنظيم حياته الخاصة حتى تسير سيرا هينا مريحا يعود عليه بأوفر المزايا • وفى صحبة هذا الرجل المحبوب يجد الانسان نفسه آمنا مطمئنا ، فهو لايحث الانسان أبدا على تخيل امكانية التفكير فى وجود شىء أبدى ، أو ما يفرضـــــه هذا الوجود من مطالب على حياة كل انسان ، أو أن هذا الأبدى يكمن قريبا من المرء بحيث قد يكون هذا المطلب اليوم والآن • هذا هو الانسان المحبوب • بيد أنه لشخص غير محبوب فى نظر الناس ذلك الذى — دون أن يطلب شيئا من أحد ، وانما يطلب الكثير من نفسه فى صرامة وجدية — يذكر الناس بوجود مثل هذا المطلب • وفى صـــحبته لا تبدو المعاذير وأنواع الهروب شـــيئا جميلا جدا ، وكل ما يعيش المرء من أجله يتخذ ســـمة لا بطولية • وفى رفقته لا يستطيع المرء أن يخلد الى الراحة ، بل انه لا يساعد أحدا على أن يسوى وسادة الراحة باللجوء الى التساهل الزمنى أو حتى الى التساهل الورع حسن النية • ولكن ما هى تلك الجدارة بالحب التى يخلعها الناس على الشخص المحبوب ؟ انها خيانة الأبدى • وهذا

هو السبب الذى يدفع الزمانية temporality الى أن تحسن بها الظن ·
وهذا هو السبب أيضا الذى يجعل العالم دائما مستاء من هذه الكلمات :

« حب الله يعنى بغض العالم » · وعندما يصبح مطلب الأبدى واردا على الوجه الصحيح ، يبدو وكأنما مثل هذا الشخص قد أبغض كل ما يعيش معظم الناس من أجله · ياله اذن من شـــخص مزعج ، غريب الأطوار ، بغيض الى النفس ! ومن ناحية أخرى ، ما أحب وأعز أن يدعم المرء البشر ويساعدهم فى خطئهم المحبوب · ولكن ، أمن المحبة حقا أن نخدع الناس ، وهل من المؤكد أن هذه هى المحبة لأن المخدوعين يعتبرونها كذلك ، ولأنهم يشكرون خادعهم وكأنه أعظم محسن ؟

أمن المحبة أن يحب المرء فى الخداع ، وأن يبادله الناس المحبة فى الخداع ؟ أنا أعتقد أن المحبة هى : أن نوصل شخصيا حقيقة الرغبة فى تقديم كل تضحية ، وليست هى الاستعداد فى تضـــحية أقل ذرة من الحقيقة ·

وحتى لو شئنا أن نتناسى الواقع الحاضر ، وأن ننسى الحالة التى عليها العالم الآن ، أن نطرح العلاقة كلها بصورة شـــعرية داخل عالم الخيال : ألفينا أن من طبيعة المسألة كلها أنه فى العلاقة بين انسان وانسان تكون النزاهة مطلوبة للثناء الحقيقى على المحبة · فلنجازف اذن باقتحام هذه المخاطرة الشـــاعرية حيث لا تربطنا صلة بالعالم الواقعى ، وانما بمسافة الفكر ننفذ ــ شعريا ــ خلال فكرة امتداح المحبة · واذا أراد انسان أن يتحدث عن المحبة الصادقة فى حقيقة تامة ، مفهومة على نحو شاعرى ، كان لابد من الوفاء بشرط مزدوج : أن يجعل المتحدث من نفسه عاشـــقا للذات(١٠) self-lover ، وأن يكون مضمون حديثه عن محبة الموضوع غير المحبب un-lovable object · ولكن عندما تكون هذه هى الحالة ، لا توجد ميزة ممكنة من اطراء المحبة ، لأن الميزة لا توجد الا عندما ينظر الناس الى المتحدث بوصفه المحب الحقيقى ، أو أن يكون الحديث مداهنا وعن حب الموضوع المحبب · وحينما يكون من المحال الحصول على أية ميزة من امتداح المحبة ، ينصرف الاهتمام عن القيام بهذا العمل · ــ انظروا الى ذلك الرجل البسيط الحكيم الذى عاش فى العصور القديمة ،

---

(١٠) قـارن Papirer VIII'A 295 : « من يتحدث عن حب انكار الذات ينبغى أن يتحمل عنـاء الظهور بوصفه محبـا للذات ، لأن المحب الصـادق هو ما يعتبره العـالم محبا للذات » ·

وكان خير من يعرف كيف يتحدث عن الحب الذى يعشق الجميل والخير · وقد كان هذا الرجل ، أجل ، كان هذا الرجل أقبح شخص فى المدينة بأسرها ، أقبح رجل بين شعب من أجمل الشعوب · وربما تبادر الى الذهن أن هذا الأمر قد يجعله يتهيب التحدث عن الحب الذى يعشق ما هو جميل – فمن المؤكد أن المرء يتجنب الحديث عن الحبل فى منزل الشخص المشنوق ، بل ان الشخص الجميل يؤثر ألا يتحدث عن الجمال فى حضرة شخص دميم دمامة غير عادية · ولكن كلا ، لقد كان شخصا فذا ، غريب الأطوار بحيث وجد فى هذه الدمامة بالذات شيئا مغريا ملهما ، وبالتالى كان من الشذوذ وغرابة الأطوار بحيث وضـــع نفسه فى أشد المواقف احراجا · ذلك انه عندما تحدث عن الجميل ، وعندما حمـــل مســتمعيه الى آفاق بعيدة بأقواله المشــحونة بالتأمل شـــوقا الى الجميل – نظروا اليه عن غير قصد ، فرأوا انه قد صـــار أقبح عما كان من قبل ، وهو الذى كان أقبح رجل بين الســـكان جميعا · وكلما مضى فى حديثه ، ازداد حديثه عن الجميل جمالا ، وازداد هو نفســـه قبحا فى المقابل · يقينا ، لابد أن هذا الرجل الحكيم كان غريب الأطوار ، ولم يكن أقبح رجل بين الســـكان جميعا فحســـب ، ولكنه كان أيضا أشـــدهم غرابة فى الأطوار ، والا ما الذى يمكن أن يدفعه الى أن يصـــنع ما صـــنعه ؟ وأعتقد أنه لو أوتى أنفا جميلا(*) فحســـب (وهو شىء لم يكن يملكه – مما يصـــدم الملاحظ للاغريق ، اذ أنهم يتمتعون جميعا بأنوف جميلة) ، لما كان على استعداد للتحدث بكلمة واحدة عن حب الجميل · بل لعله يعترض على هذا خوفا من أن يظن أحـــد أنه انما يتحـــدث عن نفســـه أو على الأقل عن أنفه الجميل · وربما أثار هذا شـــيئا من الشـــجن فى روحه ، وكأنه يخون موضـــوع حديثه ، أعنى الجمال الذى يتحدث عنه ، حين يســـترعى الانتباه الى جماله · بيد أن يقينه من أنه الأقبح ، اعتقد أنه يســـتطيع أن يقول بضـــمير مســـتريح – كل شىء ، كل شىء ، كل شىء فى اطراء الجمال . دون أن يكتســـب أدنى ميزة من هذا الاطراء ، وهو الذى لم يزدد الا قبحا على قبح · بيد أن الحب الذى يعشـــق الجمال ليس هو الحب الحقيقى ، حب انكار الذات · ففى الحديث عن الحب الحقيقى ، ينبغى على المتحدث أن يحول نفســـه الى محب للذات self-lover اذا كان لابد لكل شىء أن يكون فى موضعه ، وكاملا من الوجهة الشعرية · والمرء اذا امتدح حب انكار الذات ثم أراد أن يكون المحب ، كان ذلك بكل تأكيد نقصـــا فى انكار الذات · ولو لم يكن المتحدث محبا لذاته ، فانه

(*) من المعروف أن سقراط كان أفطس الأنف (المترجم) .

يصبح فى يسر مترددا مزيفا ، فاما أن يغريه اكتساب ميزة لنفسه من وراء المديح ، وفى هذا خيانة للموضوع ، أو أن يسقط فى ضرب من الحيرة ، فلا يجرؤ أن يقول كل شىء عن روعة الحب خوفا من أن يظن أحد أنه يتحدث عن نفسه · ولكن اذا كان المتحدث محبا للذات . أو كان أشد السكان جميعا أنانية ـ اذا شئنا ان نبلغ بالتصور الى أقصى مداه ـ هؤلاء السكان الذين يصفهم المتحدث بأنهم شعب الحب(١١) ، فى هذه الحالة ، أجل ، يستطيع اذن أن يتحدث بحرية عن حب انكار الذات ، سعيدا بأنه جعل نفسه أشد الناس انانية ، بل اسعد من ذلك الحكيم البسيط بكونه أقبح الناس · وفى الموقف الفعلى يكون التحضير الطويل مطلوبا بكل يقين حتى يكون المرء قادرا على التحدث عن حب انكار الذات · بيد أن هذا الاعداد لا يتألف من قراءة كتب كثيرة ، أو فى كونه موضع تكريم واحترام بسبب انكاره لذاته الذى يعرفه الجميع (هذا اذا كا نمن الممكن بوجه عام أن يظهر الانسان انكاره لذاته بأن يفعل ما يفهمه الجميع على أنه انكار للذات من جانبه) ، وانما المطلوب هو عكس ذلك تماما ، أن يحول المرء نفسه الى محب للذات ، وأن يتصرف بحيث يعتبره الناس أشد الجميع أنانية · وما برح هذا شيئا عسير التحقيق · فان يتميز المرء عن طريق المنافسة ، أو ان يحصل على اضأل نصيب من الشهرة . اضأله على الاطلاق ، امران يتساويان فى العسر ، ومن ثم ، هناك عدد وفير من كليهما ـ هذا فيما يتعلق بالمتحدث · أما مضمون الحديث فينبغى ان يكون : عن حب الموضوع غير المحبب · تصوروا الحكيم البسيط الذى عاش فى العصور الغابرة والذى كان يعرف كيف يتحدث على هذا النحو البديع عن الحب الذى يعشق الجميل ، كان فى بعض الأحيان يتحدث على نحو مختلف ، كان يتحدث عن حب القبيح loving the ugly لم يكن ينكر أن الحب هو حب الجميل ، ولكنه مع ذلك كان يتحدث ، أجل ، كان ذلك على سبيل الدعابة ، عن حب القبيح · فما هو اذن ما يفهم من الجميل ؟ الجميل هو الموضوع الفورى المباشر للحب المباشر ، الذى يقع عليه اختيار الهوى والعاطفة ·

وليس المرء فى حاجة بكل تأكيد أن يوصى الناس بحب الجميل · أما

---

(١١) قارن Papirer VIII'A 309 : « فى الاشارة الى شعب الحب ثمت غمزة لجروندفيج Grundtvig : فمن الوقاحة حقا أن تطلق جماعة على نفسها اسم « شعب الحب » : فهذا غرور وانانية » .

القبيح ! فليس شيئا يمكن أن نقدمه للهوى والعاطفة اللذين يعرضان قائلين :

« ما هذا الذى يمكن أن نحبه ! » فما هو الجميل اذن وفقا لتصورنا عن الحب ؟ انه المحبوب والصديق · ذلك لأن المحبوب والصديق هما الموضوعان التلقائيان المباشران للحب التلقائى spontaneous love اختيار الهوى والعاطفة· فماهو القبيح(١٢) ؟ انه الجار the neighbour الذى سوف يحبه المرء · سوف يحبه المرء – هذا شىء لم يكن ذلك الرجل الحكيم البسيط يعرف عنه شيئا ، لم يكن يعرف أن جار المرء موجود ، وأنه ينبغى على الانسان أن يحبه ، أما ما تحدث به عن حب القبيح ، فكان يرمى به الى المضايقة فحسب · وجار الانسان هو الموضوع غير المحبب ، وليس شيئا يمكن تقديمه للهوى والعاطفة ، اللذين يعرضان عنه قائلين : « ما هذا الذى يعرضونه للحب ! » بيد أنه لهذا السبب عينه لا توجد أية ميزة ترتبط بالحديث عن ضرورة حب الموضوع غير المحبب · ومع ذلك فان الحب الحقيقى هو حب المرء لجاره ، أو هو ألا نجد أنه ليس الموضوع المحبب . بل ان نجد أن الموضوع غير المحبب هو المحبب · – وعندما يكون على المتحدث – لكى يكون حديثه صادقا تمام الصدق عن الحب الحقيقى ، أن يحول نفسه الى أشد الناس أنانية ، وأن يكون مضمون الحديث عن حب الموضوع غير المحبب : عندئذ تكون كل ميزة أو جائزة مستحيلة · وجزاء المتحدث ألا يصبح محبوبا ، لأن درجة الأنانية تصير أشد ظهورا فى مضاد ما يقوله ، ولا يكون المقصود من مضمون الحديث أن يفوز المرء بالحظوة لدى الناس الذين يؤثرون أن يستمعوا الى ما يفهمه الهوى والعاطفة فهما يسيرا كل اليسر ، مسرورا غاية السرور ، ولكنهم لا يحبون أن يستمعوا الى ما لا يريده الهوى والعاطفة على الاطلاق · – بيد أن هذه المحاولة الشاعرية صحيحة تماما ، وربما استطاعت – ضمن أمور أخرى – أن تساعد فى القاء ضوء على خداع أو سوء فهم يظهر فى العالم المسيحى Christendom حينا بعد حين · فالناس يأخذون التواضع المسيحى وانكار الذات بلا جدوى

---

(١٢) قارن Papirer VIII'A 189 : « ان ما يقوله سقراط عن حب القبيح هو فى الواقع العقيدة المسيحية عن حب الجار . فالقبيح هو المنعكس reflected وبالتالى فهو الموضوع الأخلاقى ، على حين أن الجميل هو الفورى (المباشر) ، ومن ثم ، فانا جميعا أكثر من أن نكون على استعداد لحبه . – وبهذا المعنى يكون الجار هو القبيح » .

من حيث أنهم ينكرون أنفســهم بالتأكيد من جانب واحد ، ولكنهم لا يملكون الشــجاعة على أن يفعلوا ذلك بصـــورة حاســمة · ولهذا الســـبب يحرص الناس على أن يفهموا فى تواضعهم وانكارهم لذواتهم ، وبالتالى يصبحون موضع الاحترام والتكريم نظير تواضعهم وانكارهم لذواتهم — وليس هذا بكل يقين هو انكار الذات ·

وبالتالى ، لكى نكون قادرين على مديح المحبة ، نحتاج الى انكار جوانى للذات inward self-denial والى النزهة برانية للتضـــحية outward sacrificial distinterestcdeness · اذن ، لو أن أحدا أخذ على عاتقه أن يمتدح المحبة وســـأله ســـائل هل يفعل ذلك عن حب حقا من جانبه : فينبغى أن يكون جوابه ، « لا يملك انسان آخر أن يقرر ذلك على وجه الدقة ، فمن المحتمل أن يكون ذلك عن غرور أو كبرياء — أو باختصار ، عن شر — ولكن من المحتمل أيضا أن يكون ذلك عن حب ·

مؤلفات كيركجور

(مرتبة ترتيبا زمنيا)

١ ـ من أوراق رجل لايزال حيا (١٨٣٨)

٢ ـ مفهوم التهكم (١٨٤١)

٣ ـ اما ·· أو : شذرة حياة (١٨٤٣)

٤ ـ يوحنا كليماكوس أو وجوب الشك فى كل شىء (١٨٤٢ ـ ١٨٤٣).

٥ ـ حديثان تهذيبيان (١٨٤٣)

٦ ـ التكرار : مقال فى علم النفس التجريبى (١٨٤٣)

٧ ـ خوف ورعدة : انشودة جدلية (١٨٤٣ ـ وللكتاب ترجمة عربية قام بها مترجم النص الحالى ـ وصدرت عام ١٩٨٤) ·

٨ ـ ثلاثة أحاديث تهذيبية (١٨٤٣)

٩ ـ اربعة أحاديث تهذيبية (١٨٤٣) ·

١٠ ـ حديثان تهذيبيان (١٨٤٤) ·

١١ ـ ثلاثة احاديث تهذيبية (١٨٤٤) ·

١٢ ـ الشذرات الفلسفية : أو شذرة فلسفية (١٨٤٤) ·

١٣ ـ مفهوم القلق : دراسة سيكلوجية مبسطة لمشكلة الخطيئة الأصلية (١٨٤٤) ·

١٥ ـ أربعة أحاديث تهذيبية (١٨٤٤) ·

١٦ ـ ثلاثة احاديث فى مناسبات متخيلة (١٨٤٥) ·

١٧ ـ مدارج على الطريق الحياة (١٨٤٥) ·

١٨ ـ حاشية ختامية غير علمية على الشذرات الفلسفية : مساهمة وجودية (١٨٤٦) ·

١٩ ـ الكتاب الكبير حول آدلر (١٨٤٦ ـ ١٨٤٧) ـ المجلد السابع من مجموعة أوراقه ·

٢٠ ـ نقد أدبى (١٨٤٦) ٠

٢١ ـ أحاديث تهذيبية لأرواح مختلفة (١٨٤٧) ٠

٢٢ ـ أعمال المحبة (١٨٤٧) ٠

٢٣ ـ جدل الاتصـــال الأخلاقى ، والاتصـــال الأخـــلاقى ـ الدينى (١٨٤٧) ٠

٢٤ ـ أحاديث مسيحية (١٨٤٨) ٠

٢٥ ـ الأزمة ، وازمة فى حياة ممثلة (١٨٤٨) ٠

٢٦ ـ زنابق الحقل وطيور السماء (١٨٤٩) ٠

٢٧ ـ رسالتان صغيرتان أخلاقيتان ـ دينيتان (١٨٤٩) ٠

٢٨ ـ المرض حتى الموت : عرض سيكلوجى مسيحى للتهذيب والصحوة (١٨٤٩) ٠

٢٩ ـ رئيس الكهنة ، والعشار ، والمرأة التى كانت خاطئة وثلاثة أحاديث عن التناول أيام الجمع (١٨٤٩) ٠

٣٠ ـ وجهة نظر حول أعمالى كمؤلف (١٨٤٨) ونشـــرت بعد وفاته بأربع سنوات (١٨٥٩) ٠

٣١ ـ الفرد (١٨٥٩) بعد وفاته بأربع سنوات ٠

٣٢ ـ الحياد المسلح (١٨٤٩) ٠

٣٣ ـ حول أعمالى كمؤلف (١٨٤٩) ٠

٣٤ ـ معايشة المسيحية (١٨٥٠) ٠

٣٥ ـ حديث تهذيبى (١٨٥٠) ٠

٣٦ ـ حديثان حول التناول أيام الجمع (١٨٥١) ٠

٣٧ ـ من أجل فحص ذاتى (١٨٥١) ٠

٣٨ ـ احكموا بأنفسكم ! (١٨٥١ ـ ١٨٥٢) نشرت بعد وفاته (١٨٧٦) ٠

٣٩ ـ مجموعة مقالات فى صحيفة الوطن (١٨٥٤) ٠

٤٠ ـ هذا ينبغى أن يقال : اذن فلنقله الآن (١٨٥٥) ٠

٤١ ـ اللحظة ـ نشرة صدر منها عشرة أعداد (١٨٥٥) ـ وقد جمعت بعد وفاته فى كتاب واحد ترجمه وأصدره ولتر لورى تحت عنوان : « مهاجمة العالم المسيحى Attack upon Christendom

مختارات في مؤلفات عن كيركجور

(باللغتين الانجليزية والفرنسية)

1 — F. Brandt, Soren Kierkegaard, trans. by Anm R. Born, Copenhagen, 1963.

2 — W. Lowrie, A Short Life of Kierkegaard, Torch Books,

3 — W. Lowrie, Kierkegaard.

4 — J. Hohlenbery : S. Kierkegaard, trans. by T.H. Croxall — Octogon books.

5 — J. Wahl, Etudes Kierkegaardiennes, Paris, Vrin, 1976.

6 — J. Collins, The Mind of Kierkegaard, Chicago, Regnery, 1953.

7 — J. Collins, « Kierkegaard's Imagery of the self » (in Kierkagaard's truth New Haven, Yale University Press 1981).

8. Diem, H., Kierkagaard : An Introduction, trans. by David Green, Richmond, 1966.

9 — D. Patrick, Pascal and Kierkegaard, London Lutterworth Press, and Redhill, 1947.

10 — H.A. Johnson & N. Thulstrup, (Editors), A Kierkegaard Critique, Harpers & Brothers, Publishers, New York, 1962.

11 — N. Thurlstrup, Kierkegaard's Relation to Hegel, trans. by George L. Stengren Princeton, N.J. : Princton University Press, New Jersey, 1980.

12 — J. Malantschuk, Kierkegaard's Thought, edited and translated by H.V. Hong & Edna H. Hong, Princeton, N.J. : Princton University Press, 1971.

13 — R. Jolivet, Doctrines Existentialistes, ed. De Fontenelle, 1948.

14 — R. Jolivet, Introduction à Kierkegaard, ed. De Fontenelle, 1946.

15 — J. Collins, The Existentialists : A Critical Study. Chicago Regenery, 1952.

16 — R. Verneaux, Leçons sur l'Existentialisme et ses Formes Principales, Paris. Pierre Téqui, n.d.

17 — D.E. Roberts, Existentialism and Religious Belief, A Galaxy Book, New York, Oxford University Press, 1959.

18 — H.J. Blackham, Six Existentialist Thinkers, London, Routiledge & Kegan Paul, 1951.

19 — G.Y. Stack, Kierkegaard's Existential Ethics Alabama, The University of Alabama Press, 1977.

20 — F.H. Heinemann, Existentialism and the Modern Predicament, Oxford, Harper Torchbooks, 1954.

21 — E. Mounier, Introduction aux Existentialismes, Paris, edition Denoël 1947.

مراجع عــــربية

١ ـ د ٠ امام عبد الفتاح امام ، كيركجور رائد الوجودية : حياته ومؤلفاته ـ الجزء الأول ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٢ ٠

٢ ـ د فوزية ميخائيل ، سورين كيركجور ، أبو الوجودية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ ٠

٣ ـ د ٠ عبد الرحمن بدوى ، دراسات فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١ ٠

٤ ـ فؤاد كامل ، فلاسفة وجوديون ، الدا رالقومية للطباعة والنشر ، القاهرة

٥ ـ ر ٠ جوليفيه ، المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة د ٠ محمد عبد الهادى أبو ريده مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٢ ٠ (الطبعة الثانية) ٠

٦ ـ جون ماكورى ، الوجودية ، ترجمة د ٠ امام عبد الفتاح امام ، مراجعة د ٠ فؤاد زكريا ، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٢ ٠

٧ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة : فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٢ (الطبعة الثانية) ـ مادة كيركجور ٠

٨ ـ سورين كيركجور ، خوف ورعدة ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٤ ٠

٩ ـ جان فال ، طريق الفيلسوف ، ترجمة د ٠ أحمد حمدى محمود وراجعه د ٠ أبوالعلا عفيفى ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٧ ٠

١٠ ـ جيمس كولينز ، الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ٠

كتاب ((سبيل الى الحكمة))
أربعة أحاديث لكارل يسبرز

هذه سلسلة من الأحاديث التى القاها الفيلسوف الألمانى المعاصر « كارل يسبرز » من اذاعة « بال » بسويسرا · وقد ترجم «رالف مانهايم» هذه الأحاديث ـ وعدتها اثنا عشـــر حديثا ـ الى اللغة الانجليزية ، ونشرتها جامعة ييل الأمريكية تحت عنوان « سبيل الى الحكمة » ·

وتعد هذه الأحاديث عرضا موجزا مبسطا واضحا للنقاط الرئيسية فى فلسفة « يسبرز » الوجودية ، كما أنها مدخل شائق الى فهم الفلسفة بوجه عام ، وهى بذلك تعين القارىء الجاد على الوصول الى فهم عميق لذاته ·

ويعتقد « يسبرز » أن جوهر التفكير الفلسفى هو البحث عن «الوجود الحقيقى » ، وأن الانسان الذى يصل الى وعى صادق بحريته يكتسب اليقين بوجود الله · ويرى « يسبرز » أيضا أن الفلسفة التى يتخذها الانسان لنفسه ينبغى أن تخضع لتغير مستمر ـ كعملية الحياة نفسها ـ تبعا لتطور الفرد واحتياجاته ، ونتيجة للأزمات التى يجتازها ·

ويعبر يسبرز فى هذه الأحاديث عن أمله فى أن تصبح الفلسفة نشاطا يمارسه الناس كافة ، لا بالنسبة لمشكلات الحياة والموت الأبدية فحسب ، بل بالنسبة للمشكلات السياسية والاجتماعية التى يواجهها الانســـان المعاصر ، اذ يعتقد بحق أن الفلسفة يجب أن تنزل الى الشارع ، وأن تكون معنا دائما وفى كل أحوالنا ·

وقد ولد كارل يسبرز ـ الذى يعد أحد مؤسسى الفلسفة الوجودية ـ بمدينة أولدنبورج بألمانيا عام ۱۸۸۳ ، ودرس القانون والطب ، ونشــر كتابه الهام « علم الأمراض النفسية العام » سنة ۱۹۱۳ · ولكنه لم يلبث أن تحول الى تدريس الفلسفة بجامعات ألمانيا سنة ۱۹۲۱ ، بيد أنه فصـل من الجامعة بسبب معارضته للحكم النازى · وهو يشغل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية كرسى الفلسفة بجامعة بال بسويسرا ، وهو الكرسى الذى كان يشغله من قبل الفيلسوف الألمانى نيتشه ، وتوفى يسبرز عام ۱۹۸۳ ·

ومؤلفاته الرئيسية هى :

« فلسفة» وهو من ثلاثة أجزاء ، « عن الحقيقة » ، المجال الأبدى للفلسفة » ، « العقل والوجود » ، « الانسان فى العصر الحديث » ، « أصل التاريخ وهدفه » ، « الروح الأوربية » ، « ديكارت والفلسفة » ، « نيتشه والمسيحية » ، « ماكس فيبر » ، « سترندبرج وفان جوخ » ، « القنبلة الذرية ومستقبل الانسانية » ·

الحـــديث الأول

ما الفلسفة(*) ؟

ما الفلسفة ؟ وما قيمتها ؟ ..

مسألتان اشتد حولهما الجدل ، فقد يتوقع المرء منها أن تتمخض عن كشوف خارقة ، أو قد يعدها في غير مبالاة تفكيرا يدور في الفراغ . او ربما نظر اليها في اجلال باعتبارها محاولة حافلة بالمعنى يبذلها رجال مصطفون ، أو قد يزدريها بوصفها تأملات ســطحية تراود جماعة من الحالمين ، وقد يتخذ منها موقفا تكون فيه الشغل الشاغل للناس أجمعين . ولهذا ينبغي أن تكون أساسا بسيطة واضحة ، أو قد يظنها صعبة بما يتجاوز كل أمل في التبسيط . والحق أن ما يسمى باسم الفلسفة يقدم لنا من الأمثلة ما يؤيد هذه الأحكام المتضاربة جميعا .

أما بالنسبة للأشخاص ذوي العقليات العلمية ، فان أسوأ جانب من جوانب الفلسفة هو أنها لا تسفر عن نتائج صحيحة يعترف بها الجميع . فهي لا تقدم لنا شيئا نستطيع أن نحيط به ، وبالتالي أن نمتلكه ، وبينما اكتسبت العلوم في ميادينها الخاصة حقائق يقينية عامة تفرض نفســها ويعترف بها الناس كافة ، لم تفعل الفلسفة شيئا من هذا القبيل على الرغم من المحاولات التي تبذلها منذ آلاف السنين . وهذا أمر لا سبيل الى نكرانه ، اذ لا توجد في الفلسفة معرفة محددة مقبولة قبولا عاما . وكل حقيقة اعترف بها الجميع لأسباب قاطعة قد تحولت من تلقاء نفسها

(*) (الكاتب ـ العدد ٣٤ ـ مارس ١٩٦٤) .

الى معرفة علمية ، ولم تعد فلسفة ، ذلك أن اهتمام الفلسفة مقصور على مجال خاص من مجالات المعرفة ·

ولا يتصف الفكر الفلسفى ـ كما تتصف العلوم ـ بالتطور التقدمى · فليس هناك أدنى شك فى أننا تقدمنا تقدما أبعد كثيرا من الطبيب الاغريقى ابوقراط» . ولكننا لا نستطيع أن نقول اننا قد تقدمنا أكثر من «أفلاطون»، كل ما فى الأمر أننا تقدمنا على مواده ، وعلى الكشـــوف العلمية التى استخدمها ، أما فى الفلسفة نفسها ، فلا نكاد نصل الى مستواه ·

فمن طبيعة الفلسفة ذاتها ـ وهى متميزة فى ذلك عن العلوم ـ أنها لابد أن تستغنى فى أى شكل من أشكالها عن الاعتراف بها اعترافا ينعقد عليه الاجماع · وليس اليقين الذى تطمح اليه يقينا موضوعيا من النوع العلمى ، ذلك اليقين الذى يعتبر سواء بالنسبة لكل عقل ، وانما هو يقين باطنى يشارك فيه الانسان بكيانه كله· وبينما يتناول العلم دائما موضوعات معينة ، لا يستغنى عن معرفتها الناس جميعا بحال من الأحوال ، فأن الفلسفة تعالج الوجود بأسره ، ذلك الوجود الذى يعنى الانسان بوصفه انسانا ،كما أنها تهتم بحقيقة ما أن تتكشف لها حتى تؤثر فينا تأثيرا أعمق من أية معرفة علمية ·

ومن الحق أن الفلسفة المنسقة ترتبط بالعلوم ، وهى تتجاوب دائما مع أكثر الكشوف العلمية تقدما فى عصرها · غير أن الفلســـفة تنبثق جوهريامن منبع مغاير ، فهى تظهر قبل أى علم ، حينما يصل الانسان الى الوعى ·

ويتكشف وجود مثل هذه « الفلسفة بلا علم » بعدة طرق عجيبة :

أولا : فى المسائل الفلسفية يكاد يعتقد كل انسان انه قادر على اصدار الأحكام . وبينا يعترف الناس جميعا بأنه فى العلوم تكون الدراسة والتدريب والمنهج أمورا لازمة للفهم . يفترض الناس عامة فى الفلســـفة أنهم أكفاء لتكوين رأى دون دراسة تمهيدية ، ذلك أن انسانيتنا ، ومصيرنا ، وتجربتنا تبدو لنا أساسا كافيا لابداء الآراء الفلسفية ·

ثانيا : ينبغى أن ينبثق الفكر الفلسفى دائما من الابداع الحر ولابد لكل انسان أن يضطلع به لنفسه ·

ويمكن أن نجد شاهدا رائعا على استعداد الانسان الفطرى للفلسفة فى الأسئلة التى يضعها الأطفال · وليس من غير المألوف أن تسمع من أفواه الأطفال ألفاظا تنفذ الى أعمق أعماق الفلسفة · واليك هذه الأمثلة القليلة :

يهتف طفل فى دهشـــة قائلا : « لقد حاولت كثيرا أن افكر فى أننى شخص آخر ولكننى دائما نفسى » • فهذا الطفل قد لمس مصدرا عاما من مصادر اليقين ، الا وهو الوعى بالوجود من خلال الوعى بالذات • وهو فى حيرة ازاء سر « الأنا » الخاص به ، هذا السر الذى لا يمكن فهمه من خلال شىء آخر • وهو يقف متسيائلا امام هذه الحقيقة المباشرة •

ويسمع طفل آخر قصة الخلق : فى البدء خلق الله السموات والأرض •• فيتساءل على الفور : « وماذا كان هناك قبل البداية ؟ هذا الطفل قد أحس أنه لا نهاية للتساؤل ، وأنه لا وجود لمكان يتوقف العقل عنده ، وأنه لا يمكن أن تكون ثمة اجابة نهائية •

وهذه فتاة اخرى تتجول فى الغابة مع والدها وهى تنصـــت الى حكاياته عن الجنيات التى ترقص ليلا فى مسارب الغابة •• فتقول :

« ولكن لا وجود لهذه الجنيات » . فينتقل والدها الى الوقائع ، ويصف لها حركة الشمس ، ويناقش مسألة هل الشمس هى التى تدور أم الأرض ، ويشرح الأسباب التى دعت الى افتراض ان الأرض كروية وأنها تدور حول محورها • فتضرب الفتاة الصغيرة الأرض بقدميها قائلة : « ليس هذاصحيحا • فان الأرض لا تتحرك وانا لا أصدق الا ما أراه » ، فيقول لها أبوها : « اذن فأنت لا تؤمنين بالله ، لأنك لا ترينه هو أيضا » •

وتشعر الفتاة الصغيرة برهة بالحيرة . ولكنها لا تلبث ان تقول فى ثقة عظيمة : « لو لم يكن هناك أى اله ، لما كنا هنا على الاطلاق » ، لقد استولت على هذه الطفلة دهشة الوجود : ان الأشياء لا توجد بنفسها • وقد ادركت أن ثم اختلافا بين الأسئلة التى تنصب على موضوعات معينة فى العالم ، وبين الأسئلة التى تنصب على وجودنا باعتباره كلا واحدا •

وهذه فتاة أخرى صغيرة تصعد درجات السلم فى طريقها الى زيارة خالتها • وهى تبدأ فى التفكير عن كيف تتغير الأشياء وتنساب ، وتمر وكأنها لم تكن أبدا • وتناجى نفسها قائلة : « لابد أن هناك شيئا ما يظل هو نفسه دائما ، وأنا أصعد الآن هذه الدرجات فى طريقى لزيارة خالتى — وهذا شىء لن أنساه مطلقا » • وهنا يبحث التعجب والفزع من التحول الشامل للأشياء عن مهرب يائس •

ويستطيع اى شخص يود فى أن يجمع مثل هذه القصص أن يظفر منها بحشد غنى من فلسفة الأطفال • ويقال احيانا ان هؤلاء الأطفال لابد انهم قد سمعوا هذا كله من آبائهم أو من آخرين غيرهم ، غير أنه من

الواضح أن مثل هذا الاعتراض لا ينطبق حقا على أسئلة الطفل الجدية · فاذا جادلنا بأن هؤلاء لا يواصلون التفلسف ، وبالتالى فان مثل هذه الأقوال لابد أن تكون عرضية ·· اذا جادلنا على هذا النحو ، فمعنى ذلك أن نتغاضى عن تلك الحقيقة وهى أن الأطفال يملكون فى كثير من الأحيان مواهب يفقدونها حين يشبون عن الطوق ، اذ يبدو مع مرور الأعوام أننا ندخل سجنا من التقاليد ، والآراء والمعميات والخضوع الأعمى ، وهناك تفقد صراحة الطفولة · أما الطفل فانه يستجيب تلقائيا لما فى الحياة من تلقائية . ويشعر ويرى ويتساءل عن أشياء لا تلبث أن تختفى سريعا عن رؤيته ، وينسى ما كشف له فى لحظة من اللحظات ، وتنتابه الدهشة حين يخبره الكبار فيما بعد بما قال وبما وجهه من أسئلة ·

ثالثا : ولا توجد الفلسفة التلقائية لدى الأطفال فحسب ، بل لدى المجـــانين أيضا ، فأحيانا ــ وهذه الأحيـــان نادرة ــ يبدو وكأن حجب الانغلاق الشامل قد انحسرت لتتبدى من ورائها حقائق عميقة ، وتتميز بداية بعض الاختلالات الذهنية المعينة غالبا بكشوف ميتافيزيقية متناثرة وان صيغت عادة فى ألفاظ لا دلالة لها · باســــتثناء حالات مثل حالة « هيلدرلن » و « وفان جوخ » ، غير أن أى انسان يشهد هذه الكشـــوف لا يسعه الا الشعور بأن الغيوم التى نعيش فيها حياتنا العادية قد تمزقت بددا · وكثير من عقلاء الناس قد كابدوا حين يستيقظون من نومهم لمحات كاشفة غريبة لا تلبث أن تتلاشى فى حالة اليقظة الكاملة ، تاركة وراءها انطباعا بأن من المحال استحضارها ثانية · وثمة معنى عميق فى القول بأن الأطفال والمجانين يصـــرحون بالحقيقة · غير أنه ينبغى ألا نلتمس الأصالة المبدعة التى ندين لها بالأفكار الفلسفية العظيمة فى تلك الأقوال ، بل عند تلك العقول العظيمة ، التى لا يحتوى التاريخ كله الا على عدد قليل منها ، أعنى تلك العقول التى تحتفظ بصفائها واستقلالها ·

رابعا : ولما كان الانسان لا يستطيع أن يتحاشى الفلسفة ، لذلك فانها حاضرة دائما : فى الأمثال التى تتناقلها التقاليد ،وفى العبارات الفلسفية الشعبية ، وفى المعتقدات السائدة ، كما تتجسد فى مصطلحات المتصوفة وفى الأساطير · فلا مهرب اذن من الفلسفة ، وانما نتساءل فحسب ، هل هذه فلسفة واعية أم لا ، رديئة أم جيدة ، غامضة أم واضحة · وكل انسان يرفض الفلسفة ، يمارس هو نفسه الفلسفة دون وعى منه ·

ما هذه الفلسفة اذن التى تحقق نفسها على هذا النحو من الشمول وفى مثل هذه الأشكال الغريبة ؟

ان كلمة « فيلسوف » Philosophos اليونانية تتضمن تمييزا

عن كلمة Sophos ومعناها حكيم ، فكلمة « فيلسوف » تعنى محبا للحكمة (المعرفة) متميزا عمن يعتبر نفسه حكيما مالكا للمعرفة · ومازال هذا المعنى لتلك الكلمة باقيا : ذلك أن جوهر الفلسفة ليس هو امتلاك الحقيقة ، بل البحث عن الحقيقة ،بغض النظر عن الفلاسفة الذين قد ينقضون هذا القول بنزعتهم الدجماطيقية (القطعية) أى بمجموع المبادىء التحكمية didactic التى تزعم أنها نهائية كاملة · الفلسفة معناها أن يكون الانسان بسبيله الى الحقيقة ، وأسئلة الفلسفة أشد جوهرية من أجوبتها ، وكل اجابة تصبح سؤالا جديدا ·

بيد أن هذه الحالة من السير نحو الحقيقة - أى مصير الانسان فى الزمان - تحتوى فى داخلها على امكانية الرضا العميق ، بل انها تحتوى حقا فى بعض لحظات النشوة على امكانية الكمال · بيد أن هذا الكمال لايستقر اطلاقا فى معرفة قابلة للصياغة، وفى المعتقدات وفى قوانين الايمان ، وانما فى الاستيعاب التاريخى لماهية الانسان التى يتكشف فيها الوجود نفسه · وفهم هذه الحقيقة فى موقف الانسان الراهن هو هدف الجهد الفلسفى ·

وليس كون الانسان باحثا يمضى فى سبيله الى الحقيقة ، أو فى محاولة العثور على السلام أو فى تحقيق اللحظة الحاضرة ·· ليست هذه كلها تعريفات للفلسفة · وليس ثمة شىء فوق الفلسفة أو الى جانبها ، كما لايمكن أن تستمد من شىء سواها · وكلفلسفة تعرفنفسها بما تحققه· ولا نستطيع أن نحدد طبيعة الفلسفة الا بأن نمارسها فعلا ، وحينئذ تصبح الفلسفة تحقيقا للفكرة الحية ، وتأملا لهذه الفكرة ، فهى الفعل والقول المتعلق بالفعل فى آن واحد · وحين نكابد الفلسفة بانفسنا على هذا النحو نستطيع أن نفهم الفكر الفلسفى الذى تمت صياغته من قبل ·

بيد أننا نستطيع أن نحدد طبيعة الفلسفة بطرق أخرى · ولا تستطيع أية صيغة أن تستنفد معناها ، كما لا يمكن كذلك أن تكون لها أية صيغة مانعة جامعة · ولقد كانت الفلسفة تعرف فى الأزمنة القديمة «بموضوعها» على أنها معرفة الأشياء الالهية والانسانية ، ومعرفة الوجود بما هو وجود ، أو كانت تعرف « بهدفها » على أنها تعلم كيفية الموت ، أو انها السعى وراء السعادة بممارسة التفكير ، أو بأنها محاولة للتشبه بما هو الهى ، وأخيرا « بأوسع معنى » على معرفة المعارف جميعا ، وفن الفنون جميعا ، أو على أنها «العلم » الذى لا يقتصر على ميدان معين ·

رتى نستطيع ان نتحدث اليوم عن الفلسفة بالعبارات التالية ـ فان هدفها هو :

أن تجد الحقيقة فى المنبع الأول ·

آن تدرك الحقيقة فى موقفى المفكر نحو نفسى ، أى فى أفعالى الباطنة ·

آن تفتح الانسان على « الشامل » بكل مداه ·

آن تحاول ايصال كل جانب من جوانب الحق من انسان الى انسان فى منافسة عاشقة ·

أن تدعم يقظة العقل فى صبر واصرار فى حضرة الفشل ، و كل ما يبدو غريبا عليه ·

فالفلسفة هى مبدأ التركيز الذى بواسطته يصير الانسان نفســـه بمشاركته فى الواقع ·

وعلى الرغم من أن الفلسفة تستطيع فى صــــورة الأفكار البسيطة المثيرة ان تحرك كل انسان حتى الأطفال ، فان صياغتها الواعية لا تكون كاملة ابدا ، بل لابد آن نضطلع بها من جديد ، ولابد فى كل الأزمان أن نتناولها باعتبارها كلا حيا ـ وهى تتحقق فى مؤلفات عظماء الفلاسفة ، ويتردد صداها فى الفلاسفة الذين هم أقل شأنا من هؤلاء ·· والفلسفة مهمة سوف يواجهها الانسان بصورة أو بأخرى ما بقى انسانا ·

واليوم ، تهاجم الفلســـفة ـ وان لم يكن ذلك لأول مرة ـ هجوما متطرفا ، وتنبذ كلية بوصفها شيئا تافها أو ضارا · فما فائدتها ؟ انها لا تنفعنا حين تلم بنا المصائب !

وقد أدان التفكير الكنسى الرسمى الفلسفة المســـتقلة على أساس أنها غواية دنيوية تصرف الانسان بعيدا عن الله ، وتحطم روحه بمشاغل زائفة · وهاجمتها النزعة الشمولية السياسية على أساس ان الفلاسفة لم يفعلوا أكثر من تفسير العالم بطرق شتى ، بينما المهم هو تغييره · وكلتا هاتين المدرستين من مدارس الفكر تنظر الى الفلسفة باعتبارها شيئا خطرا لأنها تقوض النظام ، وتشجع روح الاســـتقلال ، مما يؤدى الى التمرد ، كما أنها تخدع الانسان وتصرفه عن واجباته العملية · فهؤلاء الذين يؤمنون بعالم آخر ينيره اله كشف عن نفسه ، وأولئك الذين يؤمنون بقوة مطلقة لا ألوهية فيها للمكان الحاضر واللحظة الحاضرة ·· أولئك وهؤلاء يودون على السواء القضاء على الفلسفة ·

وفى كل يوم يهلل الذوق الفطرى لمعيار المنفعة البسيط ، وهو معيار تفشل الفلسفة اذا قيست به · وقد سخرت فتاة من الاماء بـ « طاليس » الذى يعد أول الفلاسفة اليونانيين حين شاهدته يقع فى بئر أثناء ملاحظته للسماء ·· فلماذا يبحث فى السموات البعيدة على حين يبدو عاجزا كل العجز حيال موجودات هذا العالم ؟

فهل لا بد للفلسفة من أن تبرر نفسها ؟ هذا محال · لأنها لا تستطيع أن تبرر نفسها على أساس شيء آخر تكون نافعة بالنسبة اليه · انها لا تستطيع الا أن تهيب بالقوى الكامنة فى كل الانسان والتى تدفعه نحو التفكير الفلسفى · فهى بحث نزيه لا صلة له بمسائل النفع أو الضر ، وهى مجهود يبذله الانسان بوصفه انسانا ، وستظل تشبع هذا الطموح مادام الناس أحياء · وحتى تلك الجماعات التى تعادى الفلسفة لا يسعها الا أن تلون بأفكارها الخاصة ، وأن تقدم مذاهب برجماتية لكى تكون بديلا عن الفلسفة ، وان تكن نافعة لغاية منشودة مثل الماركسية والفاشية · ووجود هذه المذاهب يدل فى حد ذاته على أن الفلسفة لازمة للانسان ، فالفلسفة معنا دائما ·

والفلسفة لا تستطيع أن تقاتل ، ولا تستطيع أن تثبت صدقها ، كل ماتستطيعه هو أن تعبر عن نفسها ، وهى لا تبدى أية مقاومة هناك حيث تلقى الرفض ، كما أنها لا تنتصر حين تكسب أذنا صاغية ، انها تعبير حى عن صفة الكلية الأساسية فى الانسان وعن الرابطةالتى تربط الناس أجمعين ·

لقد وجدت المذاهب الفلســـفية العظيمة منذ ألفين وخمسمائة من الأعوام فى الغرب ، وفى الصين ، وفى الهند ·· ولهذا فان تقليدا عظيما يدعونا ، وعلى الرغم من التنوع الواسع للفكر الفلسفى ، وعلى الرغم من كافة الادعاءات المتناقضة التى يستبعد أحدها الآخر والتى يزعم كل منها أنه وحده الذى يملك الحقيقة ، على الرغم من هذا كله ، فهناك فى الفلسفات جميعا فلسفة واحدة لا يملكها أى انسان ، وانما اتجهت اليها دائما وفى سائر الأزمنة الجهود الجادة جميعا ، انها الفلســـفة الأبدية الوحيدة philosophia perennis ، وينبغى علينا أن نبحث عن هذا الأساس التاريخى لتفكيرنا اذا أردنا أن نفكر تفكيرا واضحا ذا معنى ·

الحديث الثانى

منابع الفلسفة(*)

بدأ تاريخ الفلسفة باعتبارها تفكيرا منهجيا منذ خمسة وعشرين قرنا خلت ، ولكنه بدأ باعتبارها تفكيرا اسطوريا قبل ذلك بحقبة طويلة ·

ومهما يكن من أمر فان البداية شيء مختلف تمام الاختلاف عن المنبع · البداية تاريخية ، وهى تمد هؤلاء الذين يأتون فيما بعد بمجموعة متزايدة من الاستبصارات ، بيد أنه من المنبع ينبثق دائما الدافع الى التفلسف ، والمنبع هو وحده الذى يضفى المعنى على الفلسفة الحالية ، ومن خلاله وحده تفهم الفلسفة الماضية ·

ولهذا المنبع أنواع متعددة ، فالدهشة تثير التساؤل وتدفع الى الاستبصار ، والشك الذى يراود الانسان فى المعرفة التى اكتسبها يفسح المجال للفحص النقدى ، ويمهد لليقين الواضح ، وشعور الانسان بالرهبة واحساسه بالوحشة يقودانه الى التفتيش فى أغوار نفسه · والآن فلنبحث فى هذه الدوافع الثلاثة :

أولا : قال افلاطون ان منبع الفلسفة هو الدهشة · وقد أتاحت لنا عيوننا « مشاهدة النجوم والشمس والسماء » · وهذا بدوره قد « دفعنا الى فحص الكون ، ومن ثم نشأت الفلسفة وهى الخير الأعظم الذى منحته الآلهة للفانين » · ويقول أرسطو : « ·· فالى الدهشة التى اعترت الناس

(*) (الكاتب ــ العدد ٣٦ ــ مارس ١٩٦٤) ·

يعزى أنهم يبدأون الآن ـ كما بدأوا أول مرة ـ فى التفلسف : وقد كانت دهشتهم منصبة فى الأصل على الصعاب الواضحة ، ثم تقدموا شيئا فشيئا ، ووضعوا صعابا تتعلق بمسائل أعظم ، مثل ظاهرة القمر ، وظواهر الشمس والنجوم ، ونشأة الكون » ٠

فالدهشة تحض الانسان على طلب المعرفة ٠ وفى دهشتى أشعر بقصور معرفتى ٠ وأنا أطلب المعرفة لذاتها لا من أجل « اشباع أية حاجة مشتركة » ٠

وفى الفكر الفلسفى يستيقظ الانسان من ارتباطه بالاحتياجات العملية ، فهو يتأمل الأشياء دون غرض آخر وراء هذا التأمل ، ويتأمل السماء والعالم ويتساءل : ما هذا كله ؟ ومن اين يأتى هذا كله ؟ ولا يتوقع من الاجابة على أسئلته هذه أى نفع اللهم الا شعوره برضا باطنى ٠

ثانيا : فاذا أرضيت دهشتى واعجابى بمعرفتى لما هو كائن ، «ظهر الشك» فلقد كومت الاستبصارات واحدا فوق الآخر ، ولكننى حين أقدم على فحصها فحصا نقديا لا أجد فيها شيئا يقينيا ٠ فالادراكات الحسية خاضعة للحواس ، ومن ثم فهى خادعة ، وهى لا تتفق على أية حال ومادو موجود فى ذاته خارج نفسى مستقلا عن ادراكى الحسى ٠ ومقولاتنا هى مقولات الذهن الانسانى ، وهى مقولات لا تلبث أن تشتبك فى متناقضات لا أمل فى الخلاص منها ٠ وحيثما توجهنا رأينا كل قضية تناقض الأخرى ٠ وفى تقدمى الفلسفى أتمسك بالشك وأحاول أن أمارسه ممارسة متطرفة على كل شيء ، فاما أن أجد متعة فى الانكار المتشكك الذى لا يعترف بشيء ، ولكنه لا يستطيع أن يخطو بنفسه خطوة واحدة الى الأمام ، أو أن أتساءل : « أين يوجد اذن يقين يسمو فوق كل شك ويصمد ازاء كل نقد ؟ » ٠

وقد كانت قضية «ديكارت» المشهورة «أنا أفكر اذن فأنا موجود » ٠٠ كانت بالنسبة اليه يقينا راسخا على الرغم من تشككه فى كل شيء آخر . فانه حتى اذا كانت ثمة مغالطة تامة فى تفكيرى ، مغالطة تتجاوز فهمى . فانها لا يمكن أن تعمينى عن ادراك أنه لكى أضل فى تفكيرى ، فلابد أن أكون « موجودا » ٠

ويمهد الشك المنهجى لفحص المعرفة كلها فحصا نقديا ، وبغير هذا الشك الأساسى لا يمكن أن يقوم فكر فلسفى صادق ٠ بيد أن السؤال المحرج هو : « كيف وأين تم اكتساب اساس لليقين عن طريق الشك نفسه ؟ » ٠

ثالثا : وبينما أركز طاقاتى على معرفة الأشياء فى العالم ، وانغمس فى الشك بوصفه سبيلا الى اليقين ، اندمج فى الأشياء فلا أفكر فى نفسى . وأهدافى وسعادتى وخلاصى . وفى نسيانى لنفسى ، أغتبط بتحصيل هذه المعرفة .

وهذا كله يتغير حين أصير واعيا بنفسى فى موقفى هذا ..

قال ابكتيتوس الرواقى : « تنشأ الفلسفة حين نصبح واعين بضعفنا وعجزنا » . فكيف أساعد نفسى على الخروج من ضعفها ذاك ؟

وقد كان جوابه : أن أعتبر كل ما لا يدخل فى نطاق قوتى أمرا ضروريا لا يتعلق بى ، وأن أسمو بكل ما يتوقف على ـ أى بشكل أفكارى ومضمونها ـ أن أسمو بهما الى الوضوح والحرية بالفكر .

والآن ، فلنلق نظرة على حالتنا الانسانية . نحن دائما فى مواقف ، والمواقف تتغير ، والفرص تسنح ، فاذا لم ننتهزها لم يكن الى رجوعها من سبيل . وأنا نفسى أستطيع أن أعمل لتغيير الموقف . بيد أن هناك مواقف تظل جوهريا كما هى حتى لو تغير جانبها المؤقت ، وخفيت قوتها المدمرة : فلابد أن أموت ، وأن أتألم ، وأن أكافح ، وأنا خاضع للصدفة ، كما أننى اقترف الخطيئة عامدا متعمدا . ونحن نسمى هذه المواقف الأساسية فى وجودنا بالمواقف الحدية أو « النهائية »(*) ، وهذا معناه أنها مواقف لا يمكن تجنبها أو تغييرها . والى جانب الدهشة والشك ، يكون الوعى بهذه المواقف النهائية أعمق منبع من منابع الفلسفة . ونحن نتهرب دائما فى حياتنا اليومية من تلك المواقف بأن نغمض عيوننا ، ونعيش وكأنها غير موجودة . فنحن ننسى أننا لابد أن نموت ، وننسى خطيئتنا ، وننسى أننا تحت رحمة المصادفة . ونحن لا نواجه غير المواقف العينية ، ونسيطر عليها لمنفعتنا ، ونستجيب لها بأن نخطط ونعمل فى العالم بدافع من مصالحنا العملية . أما بالنسبة للمواقف النهائية ، فاننا اما أن نستجيب

(*) العبارة التى نترجمها هنا « بالموقف الحدى » أو النهائى ultimate هى بالالمانية Grenzsituation ، وهذا التصور على أكبر جانب من الأهمية فى فهم تفكير « يسبرز » ، وفهم الوجودية على حد سواء . والمواقف النهائية كما يتضح من السياق المشار اليه هى الوقائع التى لا محيد عنها ، والتى يمكن أن تكون الحياة الانسانية بالنسبة اليها صادقة ، ولايمكن تغيير المواقف النهائية أو تجاوزها وانما من الممكن الاقرار بها فحسب . (ف.ك.)

لها باخفائها عن أنفسنا ، أو اذا أدركناها حقيقة نستجيب لها باليأس وميلاد الروح ميلادا جديدا ، وحينذاك نصبح أنفسنا بتغيير في وعينا بالوجود ٠

***

وربما استطعناأن نعرف موقفنا الانساني بقولنا انه « ما من ثقة يمكن أن توضع في الوجود الدنيوى » ٠

والحق أننا نخطىء صراحة فنحسب العالم جديرا بالثقة ٠ ففى المواقف السعيدة نفرح بقوتنا ونسارع الى الثقة دون روية ، ولا نعرف شيئا الا وضعنا الراهن ٠ وفى الألم والضعف يستبد بنا اليأس ، ولكننا اذا خرجنا من هذا الموقف أحياء ، تركنا أنفسنا تنزلق عادة مرة أخرى الى نسيان الذات ، والى حياة السعادة ، ومهما يكن من أمر فان مثل هذه التجربة تشحذ ملكات الانسان ، والتهديد الذى يعيش فى مواجهته يدفعه الى التماس الأمن ، وهو يتوقع أن يضمن وجوده بسيطرته على الطبيعة ، وتجمعه مع غيره من الناس ٠

ويكتسب الانسان السيطرة على الطبيعة لكى يجعلها فى خدمته ، وعن طريق العلم والتكنولوجيا يسعى الى أن يجعلها شيئا يستطيع الاعتماد عليه ٠

بيد أنه فى سيطرة الانسان على الطبيعة يبقى ثمة عنصر لم يحسب حسابه ، وهذا العنصر يمثل تهديدا دائما ، والنهاية دائما هى الفشل ، اذ لا يمكن التخلص من العمل الشاق ، والشيخوخة ، والمرض ٠ والطبيعة التى نسيطر عليها لا سبيل الى الاعتماد عليها الا فى حالات منعزلة فحسب ، أما الطبيعة بجملتها فاننا لا نستطيع أن نضع فيها اية ثقة ٠

والناس يتضامنون معا فى مجتمع لكى يحدوا من ذلك الصراع الذى لا ينتهى : صراع الجميع ضد الجميع ، ولكى يتم لهم القضاء على هذا الصراع نهائيا ، تراهم يسعون الى تحقيق الأمن عن طريق العون المتبادل ٠

بيد أنه هاهنا أيضا حد ، اذ لا يمكن أن تكفل الحرية والعدالة الا فى الحالات التى يقف فيها كل مواطن فى علاقة تضامن مطلق مع غيره من المواطنين ٠ ففى هذه الحالات وحدها حين يحيق الظلم بأحد المواطنين ، يقف الآخرون لمناهضة هذا الظلم وقفة رجل واحد ٠

وهؤلاء الذين وقفوا دائما متضامنين فى حالات المحنة والضعف لم يكونوا أبدا أكثر من جماعات محدودة ، وقد لا يزيدون أحيانا عن حفنة من الأفراد ، وما من دولة أو كنيسة أو مجتمع يمنح أمنا مطلقا ، ومثل هذا الأمن كان وهما لذيذا فى عصور هادئة حجبت فيها المواقف النهائية ٠

غير أن هناك فى الكفة الأخرى ما يوازن انتفاء الثقة انتفاء عاما بالعالم ٠ ذلك أن العالم يحتوى على اشياء أخرى جديرة بالايمان باعثة على الثقة ، هناك أساس يسندنا : هناك البيت والوطن والآباء والأجداد ، والأشقاء والشقيقات والأصدقاء ، والأزواج والزوجات ٠٠ وثمة أساس فى التقاليد التاريخية وفى اللغة القومية ، وفى الايمان ، وفى أعمال المفكرين والشعراء والفنانين ٠ ومهما يكن من أمر ، فان هذه التقاليد لا تمنحنا أى أمن ، اذ لا يمكن الوثوق بها وثوقا مطلقا ، ونحن نلتقى بها دائما باعتبارها عملا من أعمال الانسان ٠ والله لا وجود له « فى » أى مكان من العالم ٠ والتقاليد تنطوى دائما على سؤال : اذ ينبغى على الانسان وهو يضع التقاليد نصب عينيه ان يستمد دائما ماهو يقينى بالنسبة اليه ، أن يستمد الوجود ، وما يوثق به من ينابيعه الأولى ، غير أن تقلب كل وجود دنيوى تحذير لنا ، انه يمنعنا من أن نقنع أنفسنا بهذا العالم ، وانما يشير الى شىء آخر ٠

ان المواقف النهائية من موت ، ومصادفة وخطيئة ، وتقلب وعدم ثبات العالم — هذه المواقف تجابهنى بحقيقة الفشل — فماذا أفعل فى وجه هذا الفشل المطلق ،الذى لا أستطيع انكاره لو أننى كنت مخلصا مع نفسى ؟

ان نصيحة الفيلسوف الرواقى بأن ننسحب الى حريتنا التى تتمثل فى استقلال العقل — ليست نصيحة ملائمة ، ذلك أن ادراك الرواقى لضعف الانسان لم يكن أساسا بما فيه الكفاية ، فقد أخفق فى أن يرى العقل فى ذاته خاويا ، ومعتمدا على ما يوضع فيه ، كما أخفق فى تقدير امكانية الجنون ، الرواقى يتركنا دون عزاء ، فالعقل المستقل قاحل ، يفتقر الى أى مضمون ٠ انه يتركنا بلا أمل ، لأن مذهبه لا يمنحنا أية فرصة للتحول الباطنى ، أو لأى اكتمال عن طريق الانتصار على النفس بالحب ، ودون أى توقع يمتزج به الرجاء فيما هو ممكن ٠

ومع ذلك فان سعى الرواقيين يطمح الى الفلسفة الحقة ٠ ولأن تفكيرهم ينبع من المواقف النهائية ، فانه يعبر عن الدافع الأساسى للعثور عن كشف للوجود الحق فى الفشل الانسانى ٠

ومن الأمور الحاسمة بالنسبة للانسان موقفه من الفشل · فاما أن يبقى الفشل محتجبا عنه ، ليطغى عليه موضوعيا فى النهاية ، أو أن يدركه فى وضوح باعتباره الحد الدائم لوجوده ، أو أن يتشبث بحلول خيالية وعزاءات ، أو أن يواجهه فى أمانة وفى صمت أمام ما لا قرار له · والطريقة التى يعالج بها الانسان فشله هى التى تحدد مصيره ·

وفى المواقف النهائية اما أن يدرك الانسان العدم أو أن يشعر بالوجود الحقيقى فوق كل وجود دنيوى عابر وعلى الرغم منه · وحتى اليأس ـ باعتباره حقيقة ممكنة فى العالم ـ يشير الى ما وراء العالم ·

أو اذا شئنا ان نصوغ ذلك صياغة مختلفة ، قلنا ان الانسان يسعى الى الخــــلاص « الفداء » redemption ، والخلاص تمنحه أديان الخلاص العامةالكبرى · وتتسم هذه الأديان بضمان موضوعى للحق ، ولحقيقة الخلاص ، وطريقها يفضى الى فعل من افعال التحول الفردى individual convrersion ، وهذا مالا تستطيع الفلسفة أن تقدمه · ومع ذلك فان كل فلسفة ما هى الا علو على العالم ، يماثل الخلاص ·

ولا جمال ما سلف نقول : ان منبع الفلسفة يلتمس فى الدهشة والشك، وفى شعور بالهجران · وهى على اية حال تبدأ بانقلاب داخلى ، وهذا الانقلاب هو الذى يحدد هدفه ·

وقد دفعت الدهشة كلا من افلاطون وارسطو الى البحث عن طبيعة الوجود · وبين الشك اللانهائى بحث ديكارت عن اليقين الراسخ · وبين آلام الحياة طلب الرواقيون راحة البال ·

ولكل من هذه التجارب صدقها ، وكل منها يكتسى ثوبا من اللغة والتصورات التاريخية · وحين نجعل هذه الفلسفات مذاهبنا الخاصــــة ننفذ من القشرة التاريخية الى المنابع الأولية التى تحيا داخل نفوسنا ·

ان الدافع الداخلى يتجه صوب الأســــس الوطيدة ، والى أعماق الوجود ، والأبدية ·

ولكن ربما لم يكن واحد من هذه المنابع بالنسبة لنا هو المنبع المطلق ، أو أكثر المنابع اساسية · والكشف القائل بأن الوجود يمكن أن يتبدى للدهشة مصدر من مصادر الالهام ، ولكنه يغرينا بالانسحاب من العالم والخضوع لميتافيزيقا خالصة سحرية · واليقين القاطع مقصــــور على

المعرفة العلمية التى نوجه بها أنفسنا فى العالم · والسكينة الرواقية تغذبنا باعتبارها خروجا من الحزن ، وملاذا من الانهيار التام ، ولكنها تظل فى ذاتها دون مضمون أو حياة ·

هذه الدوافع الثلاثة وهى الدهشة التى تؤدى الى المعرفة ، والشك الذى يفضى الى اليقين ، والشعور بالهجران الذى يقود الى الذات ، هذه الدوافع الثلاثة لا يمكن أن تفسر وحدها تفكيرنا الفلسفى الحاضر ·

ففى نقطة التحول الحاسمة هذه من التاريخ ، وفى هذا العصر الذى يهدده دمار لم يسبق له مثيل ، والذى يحتوى على امكانيات لا يمكن التهكنبها الا فى كثير من الغموض ·· فى هذا العصر تظل تلك الدوافع الثلاثة التى استعرضناها صحيحة ولكنها ليست كافية تماما ،اذ أنها لا تكون مجدية الا اذا كان ثمة « اتصال » بين الناس ·

لقد كانت هناك دائما فى التاريخ الماضى كله رابطة جلية بين الانسان والانسان، فى المجتمعات المستقرة ، وفى المؤسسات ، وفى الأفكار الكلية ، بل ان الفرد المنعزل كان مدعما — بمعنى ما — فى عزلته · ولعل أوضح علامة ظاهرة على التفكك الذى نعانيه اليوم هى عدم فهم الناس بعضهم للبعض الآخر ، وفى أنه لم يعد ثمة مجتمع موثوق به ، أو ولاء ندين به لشىء ·

واليوم يتخذ موقف عام — وجد دائما فى الواقع — اهمية حاسمة ، هذا الموقف هو اننى استطيع ، ولا أستطيع حين أعتنق ما هو حق — أن أصبح شيئا واحدا مع « الآخر » ، وأن ايمانى ، حين أكون متيقنا منه على وجه الدقة — يصطدم بايمان « الآخر » ، وأن هناك دائما فى مكان ما حدا لا يبدو وراءه شىء ، اللهم الا الصراع دون أمل فى الوحدة ·· صراع ينتهى حتما الى الخضوع أو الابادة · وأن اللين والتساهل يدفعان الناس الذين تخلو قلوبهم من الايمان الى الارتباط معا دون تبصر ، أو مهاجمة أحدهم الآخر فى اصرار ·

وليس هذا كله شيئا عرضيا أو تافها ، ومن الممكن أن يكون كذلك لو أن هناك حقيقة يمكن أن ترضينى فى عزلتى · وقد لا أعانى تلك المعاناة العميقة من الافتقار الى الاتصال ، أو قد أجد مثل تلك المتعة الفريدة فى الاتصال الحقيقى اذا كنت أستطيع فى العزلة المطلقة أن أكون — مع نفسى — على يقين من الحقيقة · ولكننى لست الا على صلة « بالآخر » ، فاذا كنت وحدى ، لم أكن شيئا ·

والاتصال بين ذهن وذهن ، وبين عقل وعقل ، وكذلك بين وجود ووجود ، ليس الا وسطا تنتقل فيه المعانى اللاشخصية والقيم · وهنا لا يصير الدفاع والهجوم وسائل يكتسب بها الناس القوة ، بل وسائل يتقارب بها الواحد من الآخر ، والمنافسة هنا منافسة عاشقة يسلم فيها كل شخص أسلحته للآخر ، اذ لا يستقر الوجود الأصيل الا فى الاتصال غير المتحفظ بين الناس الذين يعيشون معا ، ويتبارى الواحد منهم مع الآخر فى مجتمع حر ، وينظرون الى ارتباطهم الواحد بالآخر على أنه مرحلة تمهيدية ، هؤلاء الذين لا يأخذون شيئا على أنه قضية مسلم بها ، بل يتساءلون فى كل شىء · وفى الاتصال وحده تتحقق كل حقيقة أخرى، وفى الاتصال وحده أكون نفسى ، ولا أحيا مجرد حياة ،بل أحقق الحياة · ولا يكشف الله عن نفسه الا عن طريق غير مباشر ، والا من خلال حب الانسان للانسان · واليقين الذى يفرض نفسه يقين جزئى نسبى ، ثانوى بالنسبة للكل · والواقع أن الموقف الرواقى موقف فارغ جامد ·

والموقف الفلسفى الأساسى الذى أتحدث عنه يضـــرب بجذوره فى الأسى العميق بسبب غياب الاتصال ، كما يمتد بجذوره فى الدافع الى الاتصال الحقيقى ، وفى امكانية المنافسة العاشقة التى توحد فى عمق بين ذات وذات ·

وهكذا نستطيع أن نقول انالدهشة والشك ومعاناة المواقف النهائية هى حقا منابع للفلسفة ، غير أن الينبوع النهائى هو ارادة الاتصــــال الحقيقى التى تضم سائر المنابع الأخرى ، وهذا يبدو جليا منذ البداية ·· ألا تسعى كل فلسفة الى الاتصال ، والى التعبير عن نفسها ، والى طلب الاستماع اليها ؟ واليست ماهيتها الحقيقية فى قدرتها على الاتصال ، تلك القدرة التى لا تنفصل بدورها عن الحقيقة ؟

الاتصال اذن هو هدف الفلسفة ، أما أهدافها الأخرى جميعا فتضرب بجذورها فى الاتصال فى نهاية الأمر ، وهذه الأهداف هى الوعى بالوجود ، والاستنارة عن طريق الحب ، والفوز بالسلام ·

الحديث الثالث

الشــــامل(*)

أحب أن أتحدث هنا عن فكرة من أصعب الأفكار الفلسفية ، وهى فكرة لا سبيل الى الاستغناء عنها ، لأنها تكون الأساس لكل تفكير فلسفى صادق · وينبغى أن تتضح هذه الفكرة فى صــــورة بسيطة ، وان تكن معالجتها مسألة معقدة ، وسأحاول أن أقدم تلميحا لهذه الفكرة ·

لقد بدأت الفلسفة بهذا السؤال : ما الوجود ؟ فهناك ، بادىء ذى بدء ، أنواع كثيرة من الوجود : الأشياء فى العالم ، أشكال الكائنات الحية وغير الحية ، والأشياء الكثيرة اللانهائية التى تأتى وتمضى ·

ولكن ما الوجود الحقيقى أى الوجود الذى يمسك كل شىء بعضه الى البعض الآخر ·· الوجود الذى يكمن فى أساس الأشياء جميعا ، الوجود الذى يصدر عنه كل شىء ؟

وعلى هذه الأسئلة وضعت اجابات عجيبة شتى · وأول اجابة جديرة بالاحترام لأول فيلسوف هى : « كل شىء ماء ومن الماء يأتى » ، وجاء بعد ذلك مفكرون قالوا ان كل شىء هو فى جوهره نار أو هواء أو شىء لا محدد أو مادة أو ذرات ، ومنهم من قال ان الحياة هى الوجود الأولى الذى انحلت منه جميع الأشياء الجامدة ، وبعضــــهم قال ان العقل هو الوجود الحقيقى ، وأن الأشياء مجرد ظواهر ، أو هى أفكاره (أى أفكار

(*) (الكاتب ـ العدد ٢٧ ـ أبريل ١٩٦٤) .

ذلك العقل) التى ينتجها وكأن الأمر لا يزيد عن كونه حلما من الأحلام · وهكذا نجد عددا كبيرا من المواقف الميتافيزيقية التى عرفت بالمادة (كل شىء مادة ، وعملية آلية) ، والروحية (كل شىء روح) ، والمادية الحيوية (الكون جوهر روحى حى) ، وهلم جرا · وفى كل حالة كان الوجود يعرف بأنه شىء موجود فى العالم ، ومن هذا الشىء تنبثق جميع الأشياء الأخرى ·

ولكن ، أين اذن الرأى الصحيح ؟ ان المدارس المتنازعة لم تستطع خلال آلاف السنين أن تبرهن على صدق رأى واحد من تلك الآراء · ففى كل رأى منها يتجلى شىء من الحقيقة أعنى موقفا ومنهجا للبحث يعلم الناس أن يروا شيئا ما فى العالم · بيد أن كلا منها يصبح باطلا حين يدعى الشمول ويطمع الى تفسير الوجود بأسره ·

فلماذا كان الأمر على هذا النحو ؟ ان هذه الآراء جميعا تشترك فى شىء واحـــد : أنها تفهم الوجـــود على أنه شـــىء ما يواجهنى بوصفه موضـــوعا يقف بمعزل عنى أثناء تفكيرى فيه · هذه الظاهرة الأساسية فى وعينا هى بالنسبة الينا واضحة بذاتها لدرجة أننا لا نكاد نرتاب فى اللغز الذى تمثله ، وذلك لأننا لا نحاول أن نتفحصه · ان الشىء الذى نفكر فيه ونتحدث عنه هو دائما شىء مختلف عنا انه الموضوع الذى نتجه اليه باعتبارنا ذاتا · فاذا جعلنا أنفسنا داخل موضـــوع تفكيرنا ، فاننا نصبح نحن أنفسنا « الآخر » ، ومع ذلك نظل فى الوقت نفسه « أنا » مفكرة ، تفكر فى نفسها ، ولكنها لاتستطيع أن تفكر كما ينبغى باعتبارها موضوعا ، لأنها هى التى تحدد موضوعية الموضوعات جميعا ، ونحن نطلق على هذا الشرط الأساسى لتفكيرنا بالقسمة الثنائية الى ذات وموضوع dichotomy ، ومادمنا متيقظين واعين فاننا نواجهها دائما · وسواء التوينا أو احتلنا ماشاء لنا الالتواء والاحتيال فاننا واقعون دائما فى هذه الثنائية ، متجهون دائما نحو موضوع . سواء أكان هذا الموضوع هو واقع ادراكنا الحسى ، أم تصورا للموضوعات المثالية ، مثل الأعداد أو الأشكال الهندسية ، أم كان توهما ، أم حتى تخيلا محالا ، اذ تواجهنا الأشياء دائما من الداخل والخارج على السواء ، تلك الأشياء التى هى مضمون وعينا · فليس ثمة موضوع بلا ذات ، أو ذات بلا موضوع كما قال « شوبنهور » ·

فما معنى هذه الثنائية الحاضرة دائما للذات والموضوع ؟ انها لا تعنى سوى أن الوجود ككل ليس موضـــوعا وليس ذاتا ، ولكنه شىء « شامل » يتحقق فى هذه الثنائية ·

فمن الواضح أن الوجود باعتباره وجودا لا يمكن أن يكون موضوعا .. وكل ما يصبح موضوعا بالنسبة الى ينفصل ــ فى مواجهتى ــ عن الشامل ، بينما انفصل انا عنه باعتبارى ذاتا .

ذلك أن الموضـــوع بالنســـبة للأنا عبارة عن وجود محدد . اما « الشامل » فيبقى غامضا بالنسبة لوعيى ، وهو لا يتضح الا من خلال الموضوعات ، ويزداد وضوحا كلما أصبحت الموضوعات أشد وعيا ، وأكثر وضوحا ، والشامل لا يصبح هو نفسه موضوعا وانما يظهر فى ثنائية « الأنا » والموضوع ، ويظل هو نفسه خلفية ، تنير الظواهر الى غير حد ، ولكنه لايزال دائما « الشامل » .

بيد أنه فى كل تفكير توجد ثنائية أخرى ، ذلك أنه لا يتم التفكير فى أى موضوع محدد الا بالرجوع الى موضوعات اخرى . فالتحديد يقتضى تمايز الواحد عن الآخر . بل اننى حين افكر عن الوجود باعتباره وجودا ، أضع فى ذهنى « العدم » كمقابل له .

وهكذا فان كل موضوع ، وكل مضمون نفكر فيه ، يقوم على ثنائية مزدوجة : أولا بالنسبة لى انا الذات المفكرة ، وثانيا بالنسبة للموضوعات الأخرى . والموضوع باعتباره مضمونا نفكر فيه لا يمكن أن يكون ابدا كل شىء ، ولا يمكن أن يكون الوجود بأسره ، أو الوجود ذاته على الاطلاق ، فأيا كان الشىء الذى نفكر فيه فلابد أن ينفصل عن « الشامل » ، لأن هذا الشىء جزئى ، ولا يوجد الا اذا وضع الى جانب الأنا والموضوعات الأخرى على السواء .

وهكذا لا نكسب بتفكيرنا الا لمحة من « الشامل » ، وهذا الشامل لا يتجلى لنا ، وانما يتحقق كل شىء آخر فيه .

فما هى النتائج التى تنطوى عليها هذه الفكرة ؟

انها اذا قيست بفهمنا المألوف فى علاقته بالأشياء تبدو غير طبيعية ، كما يتأبى عليها فهمنا المتناغم مع ماهو عملى .

وربما لم تكن العملية الأساسية التى نرفع بها أنفسنا فوق كل ما يمكن التفكير فيه عملية عسيرة ولكنها تبدو غريبة ، لأنها لا تجلب معرفة عن موضوع جديد نفهمه حينذاك ، وانما تتطلع بمعونة الفكرة الى السمو بوعينا للوجود . ولأن هذه الفكرة لا تعرض علينا موضوعا جديدا ، فهى خاوية على عروشـها اذا قيســت بمعرفتنا الدنيوية المألوفة . ولكنها بالصورة التى تتخذها تفتح أمامنا امكانيات لانهائية قد يتجلى فيها الوجود

بالنسبة لنا ، كما تضفى فى الوقت نفسه شفافية على كل ماهو موجود ٠ انها تحول معنى عالم الأشياء بأن توقظ فى أنفسنا ملكة الاحساس بما هو « موجود » وجودا أصيلا فى الظواهر ٠

فلنحاول أن نتقدم خطوة أخرى فى توضيح فكرة « الشامل » ٠

ان التفلسف عن « الشامل » معناه النفاذ الى الوجود نفسه ، وهذا لا يمكن أن يتم الا عن طريق غير مباشر ٠ لأننا حتى حين نتحدث نرتبط بالتفكير فى الموضوعات ٠ ومن خلال هذا التفكير فى الموضوع ينبغى أن نحصل على دلائل تشير الى اللاموضوع nonobject أى الى الشامل ٠

ومن أمثلة ذلك تلك العملية الفكرية التى قمنا بها منذ لحظة ٠ ففى اللحظة التى نضع فيها ثنائية الذات — والموضوع التى نجد أنفسنا فيها دائما ، والتى لا نستطيع أن نراها من الخارج ، فاننا نجعلها موضوعا ٠ بيد أن هذه العملية متناقضة أساسا ، ذلك لأن الثنائية علاقة بين الأشياء فى العالم ، تلك الأشياء التى تواجهنى باعتبارها موضوعات ٠ هذه العلاقة تصبح صورة نعبر بها عما لا نراه ، وعما لا يمكن أن يصير هو نفسه موضوعا على الاطلاق ٠

فاذا مضينا فى التفكير بالصـــور ، فاننا نؤكد من خلال الينبوع الحاضر فى أعماقنا تعددا فى جوانب هذه الثنائية التى تتألف من ذات وموضوع ٠ اذ تختلف اختلافا جوهريا من حيث أننى اذا كنت عقلا فاننى أتجه نحو الموضـــوعات ، واذا كنت آنية dasein ، أى موجودا فى العالم ، فاننى أتجه نحو بيئتى ، واذا كنت وجودا فاننى أتجه نحو الله ٠

ونحن بوصفنا عقلا نواجه الأشياء المحسوسة ، وننجح الى حد ما فى تحصيل معرفة مقنعة صحيحة بالنسبة للجميع ، ولكنها دائما وأبدا معرفة بالأشياء المحددة ٠

وبوصفنا وجودا فى العالم ، وأشخاصا يعيشون فى بيئتنا ، فاننا نجرب فيها ما ندركه بحواسنا ، وما يحقق الواقع بالنسبة لنا على شكل حضور لا يمكن احالتهالى معرفة كلية ٠

وباعتبارنا وجودا نتجه الى الله ، الى العلو . وهذا عن طريق لغة الأشياء ، تلك اللغة التى يستعملها الوجود كشفرة ورموز ٠ ولا يستطيع عقلنا أو حسيتنا الحيوية أن تدرك حقيقة هذه الرمزية ٠ والله بوصـــفه موضوعا — لا يكون واقعا بالنسبة لنا الا باعتباره وجودا ، اذ يقوم فى بعد يختلف تمام الاختلاف عن الموضوعات التجريبية الحســـية القابلة للمعرفة التى تفرض نفسها فرضا ٠

وهكذا فان « الشامل » حين نحاول أن ندركه ـ ينقسم الى عدة أحوال ، ولقد رأيناه ينقسم وفقا للأشكال الثلاثة لثنائية الذات والموضوع الى :

١ ـ الفهم أو الوعى فى ذاته أى الوعى الذى نتفق فيه جميعا ·

٢ ـ الآنية التى نكون بها أفرادا جزئيين ·

٣ ـ الوجود الذى نكون به أنفسنا حقا فى تاريخيتنا historicity

ولا أستطيع أن افصل هذه الفقرة فى مثل هذا الحيز الضيق ، وانما يكفى أن أقول : ان الشامل اذا تصورناه على أنه الوجود نفسه فانه يسمى العلو (الله) والعالم ، بينما اذا تصورناه على أنه ما به نكون أنفسنا فاننا نسميه الآنية والوعى والعقل والوجود ·

والآن بعد أن حللنا القيود التى تربطنا الى موضـــوعات نخطىء فنحسبها الوجود نفسه ، وذلك عن طريق تلك العملية الفلسفية الأساسية ، فقد أصبحنا فى وضع يسمح لنا بأن نفهم معنى « التصوف » · فلقد عبر فلاسفة من الصين والهند والغرب منذ آلاف السنين عن فكرة موجودة فى كل زمان ومكان على السواء ، وان تعددت الصور التى عبرت عنها : ان الانسان يستطيع أن يعلو فوق ثنائية الذات والموضوع ، وأن يحقق اتصالا كاملا بين الذات والموضوع ، تختفى فيه كل موضوعية ، وفيه تفنى « الأنا » وحينذاك يفتح الوجود الأصيل ذراعيه لنا ، تاركا خلفه حين نستيقظ من غفوتنا وعيا بمعنى عميق لا ينفد · ولمن عانى هذه التجربة يكون هذا التحول الى شىء واحد هو اليقظة الحقيقية ، وتكون اليقظة التى تنتاب الوعى فى ثنائية الذات والموضوع أشبه بالنوم · ويقول « أفلوطين » أعظم فلاسفة الغرب من المتصوفين : « اننى حين أثوب الى نفسى من غفوة البدن أشاهد جمالا عجيبا : فأعتقد حينئذ اعتقادا راسخا أننى أنتمى الى عالم أفضل وأسمى ، فأستحضر أمجد حياة داخل نفسى ، لقد أصبحت شيئا واحدا مع الألوهية » ·

ونحن لا نستطيع أن نشك فى وجود التجربة الصوفية ، كما لانستطيع أن نشك فى أن المتصوفة قد عجزوا دائما فى التعبير عن أكثر الأشـــياء جوهرية فى تجربتهم · ان المتصوف يندمج فى « الشامل » · وماهو قابل للتعبير عنه يشارك فى ثنائية الذات والموضوع ، والوعى الواضح الذى يحاول النفاذ الى اللامتناهى لا يمكن أن يبلغ الى تمام هذا المصدر · ونحن لا نستطيع أن نتحدث الا فيما يأخذ شكل الموضوع ، وكل ماعدا ذلك فلا يبلغ مداه التعبير incommunicable بيد أن وجـــوده خلف تلك

الأفكار الفلسفية التى نســميها نظرية speculative . هو ما يؤلف مضمونها ومعناها ·

وسنكون على أساس بحثنا الفلسفى فى « الشامل » ، أقدر على فهم النظريات الميتافيزيقية الكبرى فى التاريخ مثل نظريات النار والمادة والعقل ، وتكوين العالم ·· الخ ، وذلك لأنها لم تكن فى الواقع مجرد معرفة بالموضوع كما تفسر فى أغلب الأحيان ، بحيث تعتبر فى نهاية الأمر باطلة تماما ، بل انها كانت لغة لفهم الوجود ، استخلصها الفلاسفة من حضور الشامل لتوضيح الذات والوجود ، وحسبها المفسرون على الفور احالات موضوعية ايجابية للوجود الأصيل · ونحن حين نتحرك وسط ظواهر العالم ، ندرك أننا نملك الوجود نفسه ، لا فى الموضوع الذى يزداد تحديدا باستمرار ، ولا فى أفق عالمنا المحدود مأخوذا على أنه مجموع الظواهر ، ولكن ندرك أننا لا نملكه الا فى « الشامل » الذى يعلو على سائر الموضوعات والآفاق ، والذى يتجاوز ثنائية الذات والموضوع ·

وما أن نؤكد « الشامل » عن طريق عمليتنا الفلسفية الأساسية ، حتى ندرك أن صــنوف الميتافيزيقا التى ذكرناها فى القائمة . وكل تلك اللمحات المفترضة عن الوجود ، مخطئة حين تفسر أى شىء فى العالم أيا كانت أهميته ودلالته على أنه الوجود نفسه ، بيد أنها اللغة الوحيدة التى نستطيع أن نتحدث بها حين نعلو على الموضوعات والأفكار وافاق العالم والظواهر . لندرك الوجود نفسه ·

فنحن لا نبلغ هذا الهدف حين نهجر العالم اللهم الا فى الصوفية التى لا يمكن التعبير عنها ، ولا يظل وعينا واضحا اللهم الا فى المعرفة المحددة بالموضوع ، ولا يستطيع وعينا أن يمتلىء بالمضمون الا فى المعرفة بالموضوع التى يجرب حدودها من خلال ما يتحسسه عند الحد · بل اننا نظل فيه حتى فى التفكير الذى يتجاوز معرفة الموضوعات وحتى حين ننظر من خلال الظواهر يمسكنا بشدة ·

وعن طريق الميتافيزيقا نحصل على لمحة من « الشامل » فى العلو · ونحن نفهم هذه الميتافيزيقا باعتبارها رمزا ·

غير أننا نفقد معناها حين نستسلم للمتعة الجمالية الخالية من كل مسئولية التى نجدها فيما تتضمنه هذه الميتافيزيقا من افكار · ذلك أن مضمونها لا يظهر لنا الا اذا أدركنا الحقيقة فى الرمز · ونحن لا ندركها الا من واقع وجودنا ، لا من مجرد العقل الذى يعجز فى هذا المجال عن رؤية أى معنى على اطلاق ·

بيد أنه لا ينبغى علينا فوق كل شىء أن ننظر الى رمز الواقع على أنه واقع فزيائى كالأشياء التى نمسكها ونعيش بها ، ونستهلكها • ذلك أن النظر الى الموضوع باعتباره الوجود هو جوهر كل نزعة قطعية ، كما اننا اذا أخطأنا فحسبنا مادية الرموز هى الواقع ، كان ذلك بالذات هو جوهر الخرافة • ذلك أن الخرافة مغلولة الى الموضوع ، أما الايمان فيضرب بجذوره فى الشامل •

والآن نصل الى النتيجة المنهجية الأخيرة لتجربتنا عن « الشامل » الا وهى الوعى « بالانفصال » أو « التقطع » discontinuity فى تفكيرنا الفلسفى •

ذلك اننا حين نفكر فى « الشامل » بالمصـــطلح الفلســفى ، نجعل موضوعا ما ليس فى جوهره موضوعا • ومن ثم ينبغى أن نتخذ دائما هذا الاحتياط ، وهو أن نسحب المضمون الموضوعى مما قيل ، اذا أردنا أن نصل الى تجربة الشامل التى ليســـت مضمونا قابلا للتعبير عنه ، وناتجا عن البحث ، بل هو موقف من مواقف الوعى • انها ليست معرفتى وانما وعيى بالوجود هو الذى يتغير •

بيد أن هذه سمة من سمات كل تفكير فلسفى صادق ، فالانســـان يحلق نازعا الى الشامل وسط التفكير الموضوعى المحدد ، ولا يستطيع أن يأبق من هذا الوسط • انه يجسد فى الوعى أساس حياتنا فى الوجود ، والهداية من هذا المجال ، والمزاج الأساس ومعنى حياتنا ونشاطنا • وانه ليحررنا من أغلال التفكير المحدد ، لا عن طريق تنحيته جانبا ، بل عن طريق المضى فيه الى أقصى حدوده • وانه ليفسح مجالا فى الفكرة العامة لكى يتحقق فى الحاضر •

والوجود لا يمكن أن يكون مهيئا لنا الا على شـــــرط أن يكون حاضرا للذهن فى ثنائية الذات والموضوع • ومن ثم كان هذا هو مصدر الدافع الذى يدفعنا الى الوضوح • فما هو حاضر حضورا غامضا ينبغى أن يدرك فى صورة الموضوع نتيجة لماهية « الأنا » التى تحاول تحقيق ذاتها • والوجود نفسه ، وأساس الأشياء جميعا والمطلق •• يضغط على وعينا فى صورة الموضوع ، وهذه الصورة لأنها بوصفها موضوعا تكون غير متكافئة ــ تتفكك تاركة خلفها الوضوح الخالص لحضور الشامل •

ان ادراك ثنائية الذات ــ والموضوع على انها الحقيقة الأساسية لوجودنا المفكر وللشامل الذى يصير حاضرا فيها يمنحنا الحرية التى نحتاجها لممارسة الفلسفة •

انها فكرة تحررنا من كل ما هو موجود ، كما أنها ترغمنا على أن تدير ظهورنا للطريق المسدود الذى تلتقى به النزعة الاطلاقية ·· انها فكرة تجعلنا ننصرف عن هذا الاتجاه ·

ذلك أن هؤلاء الذين يجدون سندا فى الطابع المطلق للأشياء . وفى نظرية للمعرفة مقصورة على الموضوعات ، يكمن ضـــياعهم فى النزعة العدمية ، كما أن الواقع الخالص والحقيقة لا يمكن أن ينسبا الى ما جعله مجال القول والتفكير الموضوعى محددا ، وبالتالى متناهيا ·

وتفكيرنا الفلســـفى يمر خلال هذه النزعة العدمية ، التى هى فى الحقيقة تحرير للانطلاق نحو الوجود الأصيل · وبمولدنا مولدا جديدا فى الفلسفة يزداد معنى الأشياء المتناهية وقيمتها ـ رغم أنها دائما محدودة ـ يزداد هذا المعنى والقيمة ارتفاعا · ونحن على وعى كامل بأن طرقنا يجب أن تمر بها ، ولكننا فى الوقت نفسه نحقق الأساس الممكن الوحيد للحرية فى تعاملنا مع تلك الأشياء ·

والسقوط من المطلقات التى كانت قبل كل شىء وهمية يصبح حينئذ قدرة على التحليق ، وما كان يبدو هوة يصبح مكانا فسيحا للحرية ، ويتحول العدم الظاهرى الى ذلك الشىء الذى يتحدث الينا منه الوجود الأصيل ·

الحديث الرابع

فكرة الله(*)

تنبثق فكرتنا الغربية عن الله من أصلين تاريخيين : الكتاب المقدس والفلسفة اليونانية ·

فحين رأى « ارميا » انهيار كل ما جاهد من أجله طيلة حياته ، وحين رأى أن وطنه وشعبه قد حل بهما الضياع ، وحين انصرفت فى مصر الفلول الأخيرة من اتباعه عن عبادة « يهواه » واخذوا يقدمون القرابين الى ايزيس ، وحين ألم اليأس بتلميذه « باروخ » ، فقال : « قد غشى على فى تنهدى ولم أجد راحة » · أجابه ارميا : « ·· هانذا أهدم ما بنيته وأقتلع ما غرسته وكل هذه الأرض ·· وأنت فهل تطلب لنفسك أمورا عظيمة ·· لا تطلب » ·

وهذه الكلمات تعنى فى مثل تلك الحالة : **يكفى أن الله موجود** ·· فلا تسألن ان كان ثمة خلود ، كما أن سؤالك عما اذا كان الله غفورا رحيما لم يعد ذا أهمية ·· اذ لم تعد للانسان نفسه أية أهمية ، وبالتالى تبدد تحديه كما تبدد اهتمامه بسعادته وخلوده على حد سواء ·· وكذلك من المحال أن يكون للعالم غرض قابل ليتحقق ، أو انه سيدوم على أية صورة من الصور ، فكل شىء قد خلقه الله من العدم ، وكل شىء ملك يمينه ·· وحين يضيع كل شىء ، يبقى شىء واحد ، وهو أن الله موجود ·

واذا كانت ثمة حياة قد أخفقت فى هذا العالم على الرغم من الايمان

(*) (الكاتب ــ العدد ٣٩ ــ يونيـة ١٩٦٤) ·

بهداية الله ، فان هذه الحقيقة القوية تظل باقية : ألا وهى أن الله موجود ٠٠ بل حين يستسلم الانسان استسلاما تاما ، ويزهد فى غاياته ، فانه من الممكن أن تتجلى هذه الحقيقة بوصفها الحقيقة الوحيدة ، غير أنها لا تظهر مقدما ، كما أنها لا تظهر بصورة مجردة ٠ وانما تهبط الى وجود هذا العالم ، فلا تحقق نفسها الا فى هذا المكان وعلى صورة محددة ٠٠

ولا شك أن كلمات « ارميا » كلمات قاسية ، ذلك أنها لم تعد ترتبط أى ارتباط بأية ارادة فعالة ترمى الى التأثير التاريخى فى العالم ، وأن تكن هذه الارادة قد سبقتها خلال حياة بأكملها ، وجعلتها فى النهاية ممكنة عن طريق الاخفاق الكامل ٠٠ انها كلمات بسيطة ، خالية من التحليق الخيالى ، ولكنها تحتوى على حقيقة بعيدة الغور ، لأنها على وجه الدقة تخلو من كل مضمون متناه أو من أى تحديد فى العالم ٠

وقد عبر الفلاسفة اليونانيون عن فكرة مماثلة بعبارات مختلفة ٠

ففى حوالى عام ٥٠٠ قبل الميلاد أعلن « اكسينوفانس » انه لا وجود لغير اله واحد فحسب ، وأن هذا الاله لا يشبه الفانين سواء فى مظهره أو فى أفكاره ٠٠ وتصور أفلاطون الألوهية ـ وكان يسميها الخير ـ على أنها مصدر كل معرفة ، ولا يعنى بذلك أن ما هو معروف يعرف على ضوء الألوهية فحسب ، بل انه يستمد وجوده أيضا من الألوهية التى تمتاز على الوجود فى المرتبة والقوة ٠٠

وقد أدرك الفلاسفة اليونانيون أن تعدد الأرباب مصدره العادة ، والحقيقة أنه لا وجود فى الطبيعة لغير اله واحد أحد ، وأننا لا نرى الله بأعيننا ، وانه لا يشبه أحداً ، ولا يمكن أن نتخيله على أية صورة من الصور ٠

وكانوا يتصورون الله على أنه العقل الكونى ، أو القانون الكونى ، أو على أنه القدر والمصير ، أو بوصفه صانعا للكون ٠

بيد أن اله المفكرين اليونانيين هذا هو اله ينشأ فى الفكر ، وليس الاله الحى الذى آمن به « ارميا » ، وان كان كلا الالهين يتفق مع الآخر من حيث الجوهر ٠٠ فمن هذا الأصل المزدوج عكفت الفلسفة الغربية واللاهوت الغربى على تأمل هذه الفكرة فى عدد لا متناه من الأشكال ، وهى أن الله موجود ، كما أخذت تفكر فيم عساه يكون هذا الاله ٠

ويبدو أن فلاسفة هذا العصر يتحاشون السؤال عما اذا كان الله موجودا ٠٠ هم لا يقولون انه موجود ، كما أنهم لا ينكرون وجوده ٠٠ غير أن أى انسان يشتغل بالتفكير الفلسفى ، لابد أن يجيب اذا سئل عن آرائه ٠٠ فاذا شك فيلسوف ما ، فلابد أن يبدى أسباب شكه والا لم يستطع أن يتقدم وراء الفلسفة الشكية التى لا تقرر شيئا على الاطلاق ، ولا تؤكد شيئا ، وانما تنكر كل شىء ٠٠ ومن ثم فانه حين يقصر نفسه على المعرفة الموضوعية المحددة ، أى المعرفة العلمية ، فانه يكف عن التفلسف قائلا : « انه من الأفضل ألا نتحدث عما لا نعرفه » ٠ ٠

وتناقش مسألة الله على أساس القضايا المتعارضة التى سوف نفحصها ٠

فالقضية اللاهوتية هى : اننا لا نستطيع أن نعرف الله الا لأنه كشف عن نفسه لعدد معين من الناس ، يبدأ بالأنبياء وينتهى بالسيد المسيح ٠٠ وبغير هذا الوحى لا يمكن أن تكون لله حقيقة بالنسبة للانسان ٠٠ والله فى متناول الانسان لا عن طريق الفكر ، بل عن طريق الايمان والتسليم ٠٠

غير أنه قد كان هناك يقين عن حقيقة الألوهية قبل قيام عالم الوحى المقدس بزمن طويل ، وخارج هذا العالم ــ أى عالم الوحى المقدس ــ وكثير من الناس داخل العالم المسيحى الغربى قد استمدوا يقينهم بالله دون ضمان من الوحى ٠

وهناك قضية فلسفية قديمة تعارض هذا المذهب اللاهوتى ، ألا وهى أننا نعرف الله ، لأنه من الممكن اثبات وجوده ٠٠ وتؤلف الأدلة على وجود الله وثيقة مؤثرة ٠

ولكن اذا أخذت الأدلة على وجود الله على أنها أدلة علمية تفرض نفسها كما هى الحال فى الرياضة والعلوم التجريبية ، فانها تكون حينئذ باطلة ٠٠ وفى هذه الضوء دحض « كانت » هذه الأدلة من أساسها ٠

ثم جاءت بعد ذلك القضية العكسية ، ألا وهى أنه مادام من الممكن دحض جميع الأدلة على وجود الله فليس ثمة اله ٠

وهذا الاستدلال كاذب ، ذلك أن عدم وجود الله ليس بأكثر قابلية للاثبات من وجوده ، بل تثبت لنا الأدلة وتفنيدها أن الاله الذى تثبته ــ أو تنكره ــ لن يكون الها ، بل شيئا كسائر الأشياء فى العالم ٠

ويبدو أن الحقيقة التى تقوم فى مضاد البراهين المزعومة على وجود الله وتفنيداتها جميعا هى : أن تلك البراهين المزعومة على وجود الله ، ليست فى جوهرها براهين على الاطلاق ، وانما مناهج لبلوغ اليقين عن طريق الفكر .. ذلك أن جميع البراهين على وجود الله وصورها المتنوعة التى وضعت على مر القرون تختلف جوهريا عن البراهين العلمية .. انها محاولات للتعبير عن تجربة صعود الانسان عن طريق الفكر الى الله .. وهناك سبل للفكر نصل بها الى حدود يصبح الوعى بالله عندها فجأة حضرة طبيعية .

فلنفحص عددا قليلا من الأمثلة :

ان أقدم البراهين هو البرهان الكونى cosmological proof وخلاصته أن نستنتج من وجود الكون cosmos (وهو الاسم اليونانى لكلمة universe) أن الله موجود ، ومن عملية العالم التى يكون فيها كل شىء معللا ، نستنتج علة أولى ، ومن الحركة ، مصدر كل حركة ، ومن عرضية الجزئى ، ضرورة الكلى ..

واذا كنا نعنى بهذا القياس أن نستنتج وجود شىء ما من وجود شىء آخر ، كما نفعل مثلا حين نستنتج من وجود جانب القمر الذى يواجهنا وجود جانب آخر لا نراه مطلقا ــ فان هذا القياس يكون حينئذ غيرقابل للتطبيق .. اذ أننا بهذه الطريقة لا نستطيع أن نستنتج سوى وجود الأشياء « فى العالم » من وجود أشياء أخرى .. والعالم بوصفه كلا ليس موضوعا .. لأننا دائما فيه ، ولا نواجهه اطلاقا بوصفه كلا ، ومن ثم فاننا لا نستطيع من وجود العالم ككل ، أن نستنتج شيئا آخر سوى العالم .

بيد أن هذه الفكرة تتخذ معنى جديدا حين نكف عن النظر اليها بوصفها برهانا .. فحينئذ تعبر مجازا على هيئة استدلال ــ عن الوعى بالسر الكامن فى وجود العالم ، وفى وجودنا فيه .. فاذا تجاسرنا وراودتنا هذه الفكرة بأنه قد كان من المحتمل الا يوجد شىء ما ، وتساءلنا مع « شلنج » ، لماذا كان ثم وجود ، ولم يكن عدم ؟ وجدنا أن يقيننا فى الوجود يصل الى درجة أنه على الرغم من اننا لا نستطيع أن نحدد سببه ، فاننا نساق بواسطته الى « الشامل » الذى هو بهذه الماهية نفسها موجود ، ولا يمكن الا يوجد ، والذى بواسطته يوجد كل شىء سواه .

ومن الحق ، أن الناس قد نظروا الى العالم بوصفه سرمديا ، وقالوا انه قد وجد بنفسه ، ومن ثم فانه والله شيء واحد ·· غير أن هذا لا يمكن أن يكون :

لأنكل ما هو جميل فى العالم ، ومناسب ومنظم ويتضمن شيئا من الكمال ·· ولأن فيض الأشياء الزاخر الذى يلمؤنا بالانفعال حين نتأمل الطبيعة تأملا مباشرا ، هذا كله لا يمكن أن يفهم من خلال أى شيء دنيوى نعرفه معرفة كاملة ، أى من خلال المادة مثلا ·· والنظام الذى تسير عليه الحياة العضوية وما فى الطبيعة من جمال بكل صوره ، ونظام الكون عامة يزداد غموضا كلما تقدمت معرفتنا ·

بيد أننا لو استنتجنا من هذا كله أن الله الخالق الرحيم موجود ، فيجب أن نستحضر الى ذهننا كل ما هو قبيح ، مشوش ، وضيع فى العالم ، وهذا يتيح الفرصة لظهور مواقف أساسية يكون فيها العالم غريبا ، مخيفا رهيبا ، وحينئذ يكون من المعقول أيضا استنتاج وجود الشيطان كما كان من المعقول اســـتنتاج وجود الله ·· وبهذا لا يحل سر العلو بل يزداد عمقا ··

غير أن ما يعمل على تعقيد المسألة هو ما فى العالم من نقص ، فالعالم لم يكتمل بعد ، وانما يجرى عليه التغير المستمر ، ومعرفتنا بالعالم لا يمكن أن تكتمل ، كما أن العالم لايمكن أن يدرك من خلال نفسه ·

وبدلا من أن تثبت هذه الأدلة المزعومة وجود الله ، فانها تضللنا ، فنضع الله داخل العالم الواقعى ، أو الكون الثانى ، الذى يوضع كما رأينا على حدود الكون ·· وهكذا تحيط هذه الأدلة فكرة الله بالغموض ·

بيد أنها تؤثر فينا تأثيرا عميقا حين تؤدى من خلال الظواهر العينية للكون — الى مواجهة العدم والنقص ، اذ يبدو أنها تحذرنا من أن نقنع بالعالم على أساس أنه المعنى الوحيد لحياتنا فى العالم ··

ومرة بعد أخرى ندرك أن الله ليس موضوعا للمعرفة ، أو موضوعا للبرهان ، كما أنه لا يمكن أن يختبر بالحواس ، انه خفى لا سبيل الى رؤيته ، ولا نستطيع الا أن نؤمن به ·

١١

ولكن من أين يأتى هذا الايمان ؟ ان مصدره ليس فى حدود التجربة الدنيوية ، وانما فى حرية الانسان ··والانسان الذى يبلغ الوعى الصادق بحريته يكسب اليقين فى الله ·· فالحرية والله لا ينفصلان ·· لماذا ؟

اليكم ما أعرفه عن هذا الموضوع : اننى فى حريتى لا أكون من خلال نفسى ، وانما أعطى لنفسى اذ أستطيع أن أخطىء نفسى ، ولكننى لا أستطيع أن أغتصب حريتى ، وحين أكون نفسى حقيقة . فاننى أكون على يقين بأننى لست كذلك عن طريق نفسى ‥ وأسمى أنواع الحرية هى الحرية التى نعانيها بوصفها حرية من العالم ، وهذه الحرية عبارة عن رباط عميق يربطنا بالعلو ٠

ونحن نسمى حرية الانسان وجوده أيضا ‥ ويقينى بالله له ما لوجودى من قوة ، اذ أستطيع أن أكون على يقين منه لا على أنه مضمون من مضامين العلم ، بل على أنه حضور ازاء الوجود ٠

واذا كان يقين الحرية يشتمل على اليقين بوجود الله ، فلابد أن هناك صلة بين انكار الحرية وانكار الله ‥ فاذا لم أكابد معجزة الذاتية ، فلست بحاجة الى أية علاقة بالله ، بل أقنع بوجود الطبيعة التجريبى وبآلهة وشياطين كثيرين ‥

وهناك من ناحية أخرى صلة بين الاعتقاد بأنه من الممكن أن توجد الحرية بغير الله ، وتأليه الانسان ‥ وهذه حرية وهمية اعتباطية ، تؤخذ فيها ارادة الانسان على أنها مطلقة ومستقلة ‥ اننى أعتمد على قوة ارادتى ، وعلى القبول المتحدى للموت ‥ بيد أن هذه الضلالة بأننى أكون من خلال نفسى وحدها تحيل الحرية الى حيرة وفراغ ‥ ويتحول النزوع الضارى لتوكيد الذات الى يأس تصبح فيه ارادة كيركجور اليائسة ليكون ذاته و « ارادته اليائسة لكى لا يكون ذاته » شيئا واحدا ٠

ان الله يوجد بالنسبة لى بالدرجة التى أصير بها نفسى فى حرية على نحو صادق ‥ فهو لا يوجد بوصفه مضمونا علميا ، بل بوصفه انفتاحا على الوجود فحسب ‥

غير أن تنوير وجودنا بوصفه حرية لا يبرهن على وجود الله وانما يشير فحسب اذا صح هذا التعبير الى المنطقة التى يكون فيها اليقين بوجوده ممكنا ٠

ان التفكير الذى يطمح الى اليقين القاطع لا يمكن أن يحقق غايته فى أى برهان على وجود الله ، غير أن اخفاق الفكر لا يتمخض عنه لا شىء ، وانما يشير الى ما يتحول الى وعى شامل بالله ‥ وعى لا ينفد ، ولا يكف عن التساؤل ٠

***

ان الله لا يصبح أبدا موضوعا محسوسا فى العالم ، وهذا معناه أنه

لا ينبغى على الانسان أن يتخلى عن حريته لما فى العالم من محسوسات وسلطات وقوى ، وعليه أن يتحمل مسئوليته فوق كاهله . وينبغى عليه ألا يتهرب من هذه المسئولية بأن يسلم حريته تسليما ظاهريا من أجل الحرية ، بل ينبغى أن يتخذ قراره بنفسه ، وأن يختار طريقه بنفسه ‥ وقد قال كانت « ان حكمة الله البعيدة الغور تبعث على الاعجاب فيما تمنحنا اياه وما تحرمنا منه ، اذ لو كانت حكمة الله بكل جلالها نصب أعيننا دائما ، ولو أنها كانت سلطة مطلقة تتحدث بلا غموض فى العالم ، لكنا مجرد دمى تحركها ارادة الله ، غير أن الله قد أرادنا بحكمته أن نكون احرارا ‥

وعوضا عن معرفة الله التى لا يمكن أن نبلغها ، فاننا نكتسب من خلال الفلسفة وعيا شاملا بالله ‥

« الله موجود » ، ان الجوهرى فى هذه العبارة هو الحقيقة التى تشير اليها ‥ ونحن لا نحيط بهذه الحقيقة حين نفكر فى هذه العبارة ، لأن التفكير المجرد فيها يتركنا فارغين ، ذلك أنها لا تعنى شيئا بالنسبة للذهن أو التجربة الحسية ‥ وانما ندرك معناها فحسب حين نتعالى ، وحين نتجاوز عالم الموضوعات ، ومن خلاله نكشف الواقع الأصيل ‥ ومن ثم فان ذروة حياتنا وهدفها هما النقطة التى نؤكد عندها الواقع الأصيل ، أى الله ‥

وهذا الواقع مفتوح على الوجود من خلال التوجه نحو الله الذى يكمن عند منبعه ‥ ومن ثم ، فان الايمان بالله الذى ينبثق من المنبع يتأبى على كل توسط ‥ وهذا الايمان ليس موجودا فى أية قوانين محددة للايمان صالحة للناس أجمعين ، أو فى أى واقع تاريخى يتوسط بين الانسان والله ، ويكون سواء بالنسبة للناس كافة ‥ اذ يقف الفرد — فى تاريخيته الخاصة به دائما — فى علاقة مباشرة مستقلة مع الله الذى لا يتطلب أية وساطة .

وهذه التاريخية التى يمكن التعبير عنها ووضعها — هى على هذه الصورة ليست حقيقة مطلقة بالنسبة للجميع ، ومع ذلك فانها فى مصدرها حقيقية بصورة مطلقة .

والله هو الواقع ، وهو المطلق ، ولا يمكن أن تحيط به مظاهر تاريخية يتحدث من خلالها الى الناس ‥ فاذا كان موجودا ، فنيبغى أن يكون الانسان — بوصفه فردا — قادرا على فهمه مباشرة ‥

ان واقع الله ، والطابع المباشر لعلاقتنا التاريخية به تستبعد أية معرفة كلية قاطعة بالله ، وبالتالى ليس المهم هو معرفتنا بالله ، بل موقفنا من الله ·· ولقد كان الناس يتصورون الله منذ أقدم العصور فى صور تجريبية بما فى ذلك تجسيده على صورة الانسان ·· ومع ذلك فان كلا من هذه التصورات له فى الوقت نفسه طبيعة الحجاب ، فالله ليس شيئا يمكن أن نراه بأعيننا ·

ولقد وجد أصدق موقف لنا ازاء الله أعمق تعبير عنه فى آيات قليلة من الكتاب المقدس : « لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة ما » ·· وهذا معناه أولا أنه مادام الله خفيا فلا ينبغى على الانسان أن يعبده فى التماثيل أو الأصنام أو الصور ·· وازداد هذا التحريم الملموس عمقا ، فتطور الى فكرة أن الله ليس خفيا فحسب ، بل انه ليس مما يمكن تصوره أو التفكير فيه ·· فما من رمز أو استعارة يمكن أن تصفه ، كما أن شيئا منها لا يمكن أن يأخذ مكانه ·· وكل التصورات المجازية لله أساطير دون استثناء ، ولا معنى لها الا اذا فهمت على أنها لمحات واشارات ، ولكنها تستحيل الى خرافات حين نحسبها حقيقة الله نفسه ·

ولما كانت كل صورة تخفى بمقدار ما تبدى ، فاننا نكون أقرب الى الله بانكارنا للصور جميعا ، بيد أنه حتى فى الكتاب المقدس ، لم تتحقق هذه الوصية الواردة فى العهد القديم ، فان صورة شخصية الله باقية بقاء غضبه وحبه وعدله ورحمته ·· انها وصية لا سبيل الى تنفيذها ·· وقد حاول « بارمنيدس » « وأفلاطون » بمذهبيهما التأمليين عن الوجـــود ، وفلاسفة الهنود البراهمة ، والطاويون الصينيون ، حاولوا أن يفهموا حقيقة الله الخالصة الفائقة للشخصية اللا محسوسة دون الالتجاء الى الصور ، ولكنهم لم ينجحوا فى هذه المحاولات ، ذلك أن الفكر الانسانى والرؤية الانسانية لا يستطيعان الاستغناء عن الصورة ، ومع أن الاحساس والموضوع كادا أن يختفيا من الفكر الفلسفى فلربما بقيت فى النهاية اثارة من حضرة الله ، لها من القوة ما يستطيع أن يولد الحياة ·

وحتى بعد أن فسرت الفلسفة تفسيرا عقليا النزعات التى تنزع الى تأليه الطبيعة ، والى ما هو شيطانى خالص purely demonic والى ما هو جمالى خرافى فمازال أعمق الأسرار باقيا دون تبديد ·

وربما استطعنا أن نعطى شرحا لحضور الله هذا فى نهاية محاولتنا الفلســـفية ·

انه الصمت فى مواجهة الوجود ٠٠ فالكلام ينقطع فى حضرة مايصبح مفقودا بالنسبة الينا حين يتحول الى موضوع ٠

وهذا الشيء النهائى لا يمكن أن نبلغه الا حين نتجاوز كل تفكير ، أما هونفسه فلا سبيل الى تجاوزه ، وقبله يكون الرضا بمصير المرء ، واخماد كل شهوة ٠٠

ماهنا المرفأ ، ومع ذلك لا وجود لبيت ثابت ٠٠ وهنا الراحة التى يمكن أن تسندنا وسط اضطرابنا المحتوم الذى تتسم به تجولاتنا فى العالم ٠

وهنا يجب ان ينحل الفكر الى شفافية ٠٠ وحين لا يعود هناك ثمة سؤال لا يكون ثمة جواب أيضا ٠٠ وفى العلو الفلسفى على السؤال والجواب نصل الى الحد الأقصى ٠٠ الى سكون الوجود ٠

وثمة عبارة أخرى من الكتاب المقدس تقول : « لا يكن له آلهة أخرى أمامى » ، وكانت هذه الوصية تتضمن لأول وهلة نبذا للآلهة الغرباء ٠٠ ولكنها حين ازدادت عمقا ، أصبحت فكرة بسيطة بعيدة الغور ، وهى أنه لا يوجد سوى اله واحد ، وأن حياة الانسان الذى يؤمن باله واحد أحد تقوم على أساس يختلف تمام الاختلاف عن حياة تتعدد فيها الآلهة ٠٠ والتركيز على « الواحد » يعطى القرار الذى يتخذه الوجود أساسه الحقيقى ٠٠ والثروة اللامتناهية تتضمن التشتت ، ولا يكون مجد الله مطلقا الا اذا قام أساسه فى الواحد ٠٠ والبحث عن الواحد ، باعتباره أساسا لحياة الانسان ، هو المشكلة الدائمة بالنسبة اليه ، ومازالت مشكلة معاصرة كما كانت منذ آلاف السنين ٠

وهناك آية ثالثة من الكتاب المقدس تقول : « لتكن مشيئتك » ، وهذا الموقف الأساسى ازاء الله معناه : « انحن أمام ذلك الذى يتحدى العقل ، وكن على ثقة من أنه موجود فوق ما هو مفهوم لا تحته ٠٠ » ان أفكاركم ليست أفكارنا وسبلكم ليست سبلنا ٠

والثقة فى هذا الموقف الأساسى تجعل من الممكن أن يحس المرء احساسا شاملا بالحمد وبالحب اللاشخصى الذى لا يبلغ مداه التعبير ٠

والانسان يقف أمام الألوهية بوصفها الله المحتجب ، كما يستطيع أن يتقبل أنظع ما فى قراره ، مدركا تمام الادراك أنه أيا كانت الصورة المتناهية التى يعبر بها عن هذا الله ، فانها تتم فى كلمات انسانية ، وبالتالى فانها زائفة ٠٠

وموجز القول : ان موقفنا ازاء الألوهية تحدده الوصايا التى تقول : « لا تمثال ولا صورة » ، « لا اله آخر » ، وبموقف الخضوع الذى تعبر عنه هذه الكلمات : « لتكن مشيئتك » ٠

ان التفكير فى الله ينير ايماننا ٠٠ غير أن الايمان لا يعنى المشاهدة . اذ يظل الله بعيدا ويظل سؤالا ٠٠ وأن يحيا المرء بالله ليس معناه أن يؤسس الانسان نفسه على المعرفة التى نستطيع قياسها ، بل أن نعيش وكاننا قد قامرنا بوجودنا على افتراض أن الله موجود ٠

والايمان بالله معناه أن نعيش بشىء ليس فى هذا العالم ، اللهم الا فى لغة الظاهرة المتعددة القيمة polyvalent التى نسميها الشفرة أو راموز العلو ٠

اله الايمان هو الاله البعيد ، الاله المستمر ، الاله الذى لا نستطيع البرهنة عليه ٠

وبالتالى ينبغى الا أعرف فحسب أننى أعرف الله ، بل ينبغى ألا أعلم أننى أؤمن ٠٠ فالايمان ليس تملكا ، كما أنه لا يمنح أية معرفة مضمونة . ولكنه يمنح اليقين فى ممارسة الحياة ٠

وهكذا يحب المؤمن فى الابهام الدائم الذى يحيط بما هو موضوعى ، وفى حالة المتأهب الدائم للاصغاء ، فهو ينصت فى صبر ، ومع ذلك فانه لا يتزعزع فى عزمه ٠٠ وفى ثوب الضعف يكون قويا ، وهو صريح ، وأن يكن فى حياته الحقيقية حازما لا يلين ٠

وتأمل الله سمة لكل تفكير فلسفى ذى دلالة : وهذا التأمل لا يجلب لنا أية معرفة مضمونة ، ولكنه يمنح للذاتية الأصيلة منطقة حرة لتقرير المصير ، والالحاح كله يقع على الحب فى العالم ، وعلى قراءة راموز العلو ، وعلى عمق ما ينيره العقل واتساعه ٠

وهذا هو السبب فى أن كل قول فلسفى ناقص الى أبعد حد ، لأنه يطالب ذلك الذى يسمعه أن يعمل على اكماله من وجوده الخاص ٠

والفلسفة لا تعطى ، وانما كل ما تستطيعه هو أن توقظ ، وأن تذكر وأن تساعد على الضمان والابقاء ٠

وفيها يفهم كل منا ما كان يعرفه فعلا من قبل ٠

التحول الجـذرى

عرض نقدى لكتاب « نقد العقل الجدلى »

لجان بول سارتر

بقلم : مارى وورنوك

نقد العقل الجدلى :

وعد سارتر فى ختام كتابه « الوجود والعدم » باصدار كتاب عن « الأخلاق » · غير أن ما كتبه فى الواقع كان كتابا عن « علم الاجتماع » لقد رأينا ما أراد أن يقوله عن « علم النفس » وعن « الميتافيزيقا » وعن « الأنطولوجيا » (علم الوجود) ، وعما كان يبدو أنه أوسع الموضوعات جميعا ، أعنى الصلة العامة بين الانسان والعالم · غير انه فى عام ١٩٦٠ ظهر المجلد الأول من كتاب « نقد العقل الجدلى Critique de la Raison Dialectique · وفى هذا الكتاب الضخم الذى يتألف من ٧٥٠ صفحة أعلن « سارتر » أنه اخذ على عاتقه مهمة أكثر أساسية ، ألا وهى ان يضع اساسا عقليا لـ « كل » تفكير فى المستقبل عن الانســان ، اى اســاسا للانثروبولوجيا (علم الانسان) · وقد افلح فى أن يجعل تفكيره واسلوب كتابته أشد تجريدا وغموضا عما كانا عليه فى « الوجود والعدم » · أما

(★) الفصل السادس والأخير تحت عنوان The Radical Conversion من كتــاب : The Philosophy of Sartre ـ تأليف Mary Wornock ، مكتبة جامعة هتشنسون · لندن ـ ١٩٦٥ · من ص ١٣٥ الى ص ١٨٢ ·

المكسب الذى جناه تعويضا عن فقدان العينية ونفاذ البصيرة فأمر يبدو أقل وضوحا · ولابد من الاعتراف على كل حال بأن تحليل هذا الكتاب الأخير ـ وعلى قدر مالدينا منه ـ(١) مهمة تنقبض لها النفس ، ذلك اننا نشاهد فيه مشهد وفاة الوجودية السارترية · وقد لا يأسف البعض على هذه الوفاة ، بيد أنه من المحال الا يمتعض المرء من الطريقة التى تقضى بها نحبها ، حتى وان لم يكن بد من هذا الانقضاء · والكتاب كائن مخيف تروعك منه شدة التعقيد ، ولا قابليته للقراءة · وقد يتبادر الى الذهن أنه مما يجانب الانصاف الحكم على كتاب لم يصدر منه غير نصفه الأول · بيد أن المجلد الأول يضم الكثير مما يمكن أن يشير اشارة واضحة الى مجال الكتاب وغرضه ككل ، ولا سبيل الى فهمه الا بوصفه محاولة لتبرير التحول الذى ألمح اليه « سارتر » فى « الوجود والعدم » ·· أعنى أنه رفض « مقصود » للفرد ·

١ ـ العقل الجدلى :

هذا العنوان : « نقد العقل الجدلى » مستعار من « كانت » ·· فقد كان « كانت » يهدف فى كتبه التى اتخذت من كلمة « نقد » عنوانا لها ـ الى تحديد ما يمكن أن يوضع « قبليا » a priori ، وما لا يمكن أن يوضع على هذا النحو ·· ومن ثم فان « نقد العقل الخالص » يزعم أنه يضع أساسا للتفكير العلمى عن العالم ، كما يضع « نقد العقل العملى » مثل هذا الأساس للأخلاق · وعلى هذا المنوال ، يزعم « سارتر » أنه يضع أساسا قبليا « للفكر الجدلى » عن الانسان ، وعن تاريخه ومستقبله » · بيد أنه من المفترض أن يكون هذا الأساس من نوع خاص · ذلك أنه اذا كانت الحقائق القبلية التى يعتقد « كانت » أنها قائمة عند كل فكر يمكن أن تكون موضع شك ـ فى نظر سارتر ـ فان الحقائق القبلية التى يأتى بها « سارتر » لا يمكن أن تكون موضع شك · لأنها تثبت صحة نفسها ، بطريقة فريدة فى بابها · فالانسان يستطيع أن يفكر تفكيرا علميا ، على حين يستطيع فى الوقت نفسه أن يختلف مع رأى « كانت » القائل ـ مثلا ـ بأن « لكل حادث علة » ·· هذه العبارة حقيقة ضرورية ، ولكنها ليست

---

(١) تقصد المؤلفة من هـذا العبارة ان الكتاب لم يكتمل بعد ، ما دام لم يصدر منه الا المجلد الأول فحسب (المترجم) ·

تحصيل حاصل ، وقد يقرر انسان ماينبغى أن يفعله فى موقف معين دون أن يؤمن بالأمر المطلق categorical imperative · بيد أن دعوى « سارتر » هى أن الانسان لا يستطيع أن يفكر تفكيرا جدليا دون أن يبرهن بذلك فى الوقت نفسه على الحقيقة القبلية التى تقوم عند أساس كل تفكير من هذا القبيل ·

بيد اننا نلتقى هنا على الفور بصعوبة خطيرة ، لم يحاول « سارتر » أن يتخطاها بحق على الاطلاق · فكلنا نعرف معنى التفكير العلمى ، ومعنى التفكير فى الفعل ، بحيث أنه لو اعتقد المرء بأن برنامج « كانت » لتأسيس هذين التفكيرين على العقل برنامج خاطىء ، أو أنه من المحال تنفيذه ، فان ما يقترحه « كانت » لايزال معقولا · ولكن ما هو الفكر الجدلى ؟ والاختلاف الأول والحاسم بين « كانت » و « سارتر » هو أن « كانت » ــ على ما يبدو ــ يتصدى لمشكلة فلسفية حقيقية ، مشكلة عامة فى حقيقة الأمر · وناشئة عن نشاط انسانى عام معترف به ، كما أنه يزعم ــ وان يكن ذلك فى شىء من التسرع ــ أنه قد حل هذه المشـــكلة · أما « سارتر » ، فيبدو من ناحية أخرى أنه يخترع مشكلة ، ومن ثم فانه من الصعب أن نأخذ مسألة أنه حل هذه المشكلة أو لم يحلها ــ من الصعب أن نأخذها مأخذ الجد ·

فماذا يدفعنا الى أن نعبأ بالنجاح أو الفشل فى وضع أساس قبلى للعقل الجدلى ، اذا كنا لا نستخدم هذا العقل الجدلى على الاطلاق ؟

وربما استطاعت لمحة عابرة جدا نلقيها على تاريخ كلمة « جدل » dialectic أن تعيننا ــ كبداية ــ على فهم كنه مشروعه · فقد كان « أفلاطون » يستخدم اللفظة اليونانية dialectic (جدل) فى « الجمهورية » ليدل على ذلك النوع الرائع من التفكير الذى يســـتطيع الفلاسفة وحدهم أن يمارسوه ، والذى يفضى بهؤلاء الذين يمارسونه فى نهاية المطاف الى معرفة الواقع ــ تلك المعرفة التى لا يكتسبها الآخرون الا بعد الاستعمال second-hand · فالفكر الجدلى بالنسبة اليه هو الفكر الفلسفى ، وممارسته أمر عسير ، وطريقة للحياة فى ذاتها · والهدف من هذا الفكر هو الفهم « الشامل » لــ « كل شىء » ·

أما بالنسبة لهيجل ، فان كل فكر يعد « جدليا » ، وأخذت الكلمة الآن المعنى السائد بأنها التقدم فى التفكير عن طريق المتناقضات : الموضوع،

ونقيض الموضوع ، ومركب الموضوع : وربما ألمح « أفلاطون » الى هذا المعنى ، ولكن بصـــورة غير هيجيلية • وهدف كل تفكير وفقا للجـدل الهيجلى ، هو الاحاطة بكل شىء ، فى نهاية الأمر ، ومن ثم ، كان المفكر يرمى الى أن يكون to be كل شىء • ذلك أن « هيجل » بوصفه مثاليا ، كان يؤمن بأنه لا وجود لعالمين : عالم الفكر ، وعالم موضوعات الفكر أو الأشياء • فليس هناك سوى عالم واحد ، هو عالم الفكر • وكلما ازداد الناس فهما ، اقتربوا كثيرا من حالة الهوية مع جملة الأشياء ، أو المطلق • واذا كانت غاية الانسان أن يكتسب المزيد من المعرفة ، فان هذا معناه أن يهدف الى أن يتجاوز حالته الحاضرة ، وأن يصبح جملة الأشياء المطلقة absolute totality of things•

ومفهوم « الشمول » محورى بالنسبة للجدل • وهو ليس مسألة تعميم من التجربة المحدودة، بقدر ما هو رؤية كيف تتلاءم حقيقة ما مع جملة الحقائق • فمن الأســـــاسى ، قبل أن يتخذ الجدل الأفلاطونى أو الهيجلى أى معنى ، أن نفكر فى الكون بوصفه عقليا ، بمعنى أنه متسق ، وأن كل واقعة يمكن أن تستنبط من أى واقعة أخرى على نحو مثالى ، وهذا الاتساق لا يمكن أن ندركه تمام الادراك، ولكننا كلما ازددنا معرفة ، اشتد اقترابنا من المثل الأعلى الذى لا سبيل الى الوصول اليه • وهكذا نرى أن الجدل فى كتابات « هيجل » هو الاسم الذى يطلقه على هذا الفكر التقدمى ، هو اسم العملية الذى يصير بها الانسان الها • فلو أننا استطعنا أن نفهم كل الاتساقات ، اذن لأصبح الانسان هو الجملة المطلقة للأفكار المتسقة • والتاريخ اذن هو تاريخ هذا الفكر التقدمى ، ولهذا يقال ان التاريخ جدلى ، أعنى أنه يتقدم بواسطة التناقض والتوليف (التركيب) synthesis لأن الفكر يتقدم على هذا النحو نفسه •

وجاء « ماركس » ، فقلب الجدل الهيجلى ـ كما هو معروف ـ رأسا على عقب • ذلك أنه أعاد وضع تلك التفرقة بين الفكر والأشياء التى يذهب اليها الرأى الشائع ، بيد أنه كان يعتقد أن الفكر جدلى لأن الأشياء والعالم تتقدم جدليا ، ولأن تفكير الانسان انعكاس للعالم ، كما أن حركة هذا الفكر تسببها التغيرات التى تطرأ على العالم • وسأتحدث عن « ماركس » بمزيد من التفصيل فيما بعد ، ويكفى الآن موجز سريع ، لقد وجد «ماركس» فى التاريخ تقدما على هيئة التناقض والتوليف ، وذهب الى أن الناس يتدخلون فى العالم بأن يشاركوا فى الصراع ـ سواء أرادوا ذلك أو لم

يريدوه ـ وهذا الصراع ليس نزاعا بين أفكار ، وانما هو صراع الانسان الاقتصادى ضد الانسان الاقتصادى ، وصراع طبقة ضد أخرى ٠

ويعتقد « سارتر » أن « ماركس » اكتشف هذا الجدل فى العالم عن طريق « التجربة » . ودعواه فى « نقد العقل الجدلى » هى أن يبرر الكتابة الماركسية للتاريخ بأن يبين لنا أن هناك ضرورة مطلقة تقوم عند أساس كل تفكير عن العالم. مبرهنا على أن هذا الفكر لايمكن الا أن يكون جدليا ٠ فهو يزعم أنه يبين ضرورة ما أخذه «ماركس » من التجربة مأخذ الثقة ٠ وهو يدعى أن هذه الضرورة بحيث لا يستطيع المرء حتى أن يصف موقعه من العالم او من تاريخ العالم دون أن يعبر فى الوقت نفسه عن ضرورة الجدل ٠ ولما كان الهدف ـ كما سبق أن رأينا ـ هو أن يضع أساسا للفكر التاريخى ، أو بمعنى أصح ـ للفكر الأنثروبولوجى ، فانه يجادل بأنه من المستحيل القيام بمثل هذا التفكير دون اثبات ضرورته ، فى هذا الفعل نفسه ٠ ذلك أن فعل الانسان فى العالم . وما يقوم به من عمل ، ومقصده العقلى فى الكون المادى ، الذى يطلق عليه الاسم الماركسى « براكسيس » praxis (النشاط الانسانى) ـ هذا الفعل فى حد ذاته ذو طابع جدلى بالضرورة ٠ وهو يسير وفقا لتصادم المتناقضات والتغلب عليها ٠

وهنا نلمس أصـــداء لما ورد فى كتاب « الوجود والعدم » ، فهناك ـ كما رأينا ـ أن كل تفكير عن العالم يقتضى السلب ٠ والقدرة التى يملكها الناس فى الاحتفاظ بالأشياء على مســـافة منهم ، وادراكهم أنهم بوصفهم مفكرين ليسوا فى هوية مع موضوع الفكر « هذه القدرة هى « الفجوة » التى تؤلف ماهية الوعى ، ولا يمكن للفكر أن يحدث بدونها ٠ وهذا السلوك السلبى الذى كان هناك (أى فى كتاب الوجود والعدم) هو ماهية الفكر والحرية ذاتها ، قد تحول الآن الى تصادم ، فلم يعد انكارا أو سلبا ، بل تناقضا ٠ والصلة التى تربط بين الاثنين ليست شيئا مكتسبا ، ولكنها موجودة ٠ والحق أن « سارتر » لا يخبرنا أبدا ـ على طول كتابه « نقد العقل الجدلى » ـ ما هو ذلك الشىء الذى من المفروض انه يناقض شيئا آخر بالضبط فى « البراكسيس » الانسانى ، أى ما هو الموضـــوع thesis وماهو نقيضه antithesis ٠ وانما يقال لنا ، انه مادام الفعل الانسانى يعمد الى تغيير حالة معينة من شئون العالم الى حالة أخرى مختلفة من شئون العالم ، ومادام الانسان مسئولا عن هذا التغيير الذى يعد مع ذلك تغيرا فى مواد تخضع تماما لسلطانه ، فلابد أن يكون ثمة تصادم . تناقض ، أو تنافر أساسى بين ما يخطط له (وهذا كيان

ذهنى) وبين ما يحدث فعلا (تغير فزيائى) - حتى فى الحالات التى يكون ما يفعله هو نفسه ما كان يقصد أن يفعله · ذلك لأنه غرض شيئا أجنبيا على العالم المادى · والمشكلة هى أننا لا نستطيع ان نفهم فى يسر معنى التناقض المفترض الذى يؤثر به البشر فى بيئتهم المادية ، ويبدو من الصعب على كل حال أن نبرر استخدام كلمة « تناقض » · أما فكرة الفجوة فى الوعى كما عرضها « الوجود والعدم » فتبدو معقولة الى حد ما ، بيد أنها فى صورتها الماركسية التى تحولت اليها ، فانها لا تبدو معقولة بحال من الأحوال · وهذا التحول اساسى بالنسبة للكتاب كله ، ولكنها تظل غير واضـــحة على الاطلاق · وثمة تحولات كثيرة مماثلة حدثت نتيجة لذلك « التحول الجذرى » كما سنرى فيما بعد ، ولكنها تكاد تكون جميعا للأسف ، تغيرات الى الأسوأ ، أو بالأحرى الى ما هو أشد غموضا ·

ومهما يكن من أمر ، فان « سارتر » يزعم أنه من المحال الاضطلاع بأى نشاط عقلى على الاطلاق ، بما فى ذلك البحث الفلسفى والتاريخى دون ادراك أن هذا النشاط جدلى من حيث الشكل · وهو يصف الفكر والفعل بأنهما تقدميان · ذلك اننا نترك وراءنا موقفا عند تنفيذ مشروعاتنا . ونحن نتحرك - وفقا لهذه المشروعات الى موقف جديد ، لكى نتجاوزه هو الآخر عندما يحين دوره · وتحليل مفهوم « البراكسيس » سوف يحمل فى طياته الوعى - من خلال التجربة - بأن كل فعل فردى هو جزء من هذه العملية الجدلية · ومن ثم ، فان « نقد العقل الجدلى » سوف يبدأ من التجربة ، ولكنها تجربة من نوع خاص - أعنى تجربة كل فرد والتى يدرك بمقتضاها أنه قادر على التدخل بحرية فى العالم بفعله ، (البراكسيس) · وأن هذا الفعل يتقدم بواسطة الصراع الجدلى لاحلال مستقبل **غير منظور** فى مكان الحاضر · وهكذا يقوم صرح « **نقد العقل الجدلى** » كله على فكرة « البراكسيس » ·

٢ - الماركســــــية :

ينبغى علينا الآن أن ننظر فى مزيد من القرب الى تركيب الكتاب ومضامينه · **يقول سارتر فى مقدمة « النقد » انه يسأل سؤالا وحيدا الا وهو : « هل نملك اليوم الوسائل لاقامة انثروبولوجيا بنائية** structural **وتاريخية ؟** » ويزعم أن هذا هو السؤال الأوحد الذى يضعه فى هذا الكتاب.

ويفسر وضعه فى سياق الفكر الماركسى بأن « الماركسية هى فلسفة العصر التى لا مهـــرب منها » • ويقول انه قد اســـتخلص من الفكر الهيجلى والماركسى الافتراض الأساسى بأن كلا من التاريخ والفكر نفسه جدليان فى حركتهما ، وانهما كانا يعملان ، ويعملان الآن ، نحو الشمول والاكتمال • ويقول ان الجدل قد أصبح فى وعى بنفسه وفضلا عن ذلك ، نستطيع أن نجده ، وأن نلاحظ فعله فى الشئون الانسانية ومع ذلك ، ورغم أن الجدل ظاهر التأثير فيما يدور حولنا ، ثمة ســؤال كانتى ينبغى أن نسأله : « كيف يكون ذلك ممكنا ؟ » لا يراود « كانت » أدنى شك فى أننا ندرك جميعا حقيقة الأمر الأخلاقى المطلق ، ومن ثم فانه يعتقد أن الســـؤال الفلسفى ليس هو : « هل هناك أمر مطلق ؟ » ، وانما الأحرى أن يكون السؤال (مادمنا نعلم أن هذا الأمر المطلق موجود) هو : « كيف يكون ممكنا ؟ » وبالمثل ، لا يضـع « سارتر » هذه الحقيقة موضــع السؤال (مادام يؤمن بوجودها) وهى أن حركة التاريخ والفكر جدلية ، ولكنه يثير السؤال الفلسفى : « كيف تكون هذه الحركة ممكنة » •

وهذا شبيه بأن نسأل : « ما هى الطبيعة الخاصة لتفكير الانسان عن الانسان ؟ » ذلك أن هذا التفكير ليس نظريا فى أساسه ، ولكنه عملى ، ومن ثم تنشأ علاقة جديدة بين الفكر وموضوعه ـ وهى علاقة تكون فى وقت معا ـ تفكيرا عن الموضوع ، وتغييرا فى الموضوع • وهذه العلاقة التى يقوم عليها الجدل هى « البراكسيس » ، كما رأينا آنفا • وفحص هذه المسألة هو الذى سيبين لنا كيف يكون الجدل ممكنا : ذلك أن تفكير الانسان عن نفسه وعن بيئته جدلى بالضرورة • « والبراكسيس » هو الأساس الذى لا مندوحة عنه لاثبات وجود الجدل •

وهنا مزيد ضئيل من الضـــوء تلقيه المقالة التمهيدية عن « مسألة المنهج » على مقصد « سارتر » ، وهى المقالة التى وضعها ســـارتر بعد المقدمة التى تسبق مباشرة « نقد العقل الجدلى » نفســـه • وكانت هذه المقالة قد نشـــرت لأول مرة عام ١٩٥٧ فى مجلة بولندية تحت عنوان : « موقف الوجودية فى عام ١٩٥٧ » • وقد أدخل عليها « سارتر » تعديلات كبيرة فيما بعد ، وظهرت فى مجلة « العصور الحديثة » تحت عنوان : « الوجودية والماركسية » • وفيها يحاول « سارتر » أن يوضـــح علاقته الخاصة بالماركسية ، وأن يضع صورة تخطيطية للطريقة التى ينوى بها تزويج النظرة الوجودية للعالم بالنظرة الماركسية •

أما فيما يتعلق بعلاقته بالماركسية ، فينبغى أن نوضح على الفور أنه ماركسى من طراز غريب ،على أحسن الأحوال • ولكن ، لا يبدو لى أنه من المهم فلسفيا أن أحدد ما اذا كان من الضرورى وصفه بأنه ماركسى أو غير ماركسى • وربما كان ذلك مهما من الناحية السياسية ، وهذه مسألة أخرى • ولكن المؤكد هو أنه يعتقد أنه قد تحول الى شكل من أشكال الماركسية ، أيا كان اتساع التأويل الذى يتيح له مثل هذا الاعتقاد •• وهو يرى أن لكل عصر فلسفته السائدة ، ولكن قد تضاف الى تلك الفلسفة مذاهب أقل شأنا ، وليست جديرة بأن تسمى فلسفات ، فهو يدعوها باسم « ايديولوجيات » • وهذه « الايديولوجيات » يتم تصورها داخل الاطار العام للفلسفة السائدة ، سواء أدرك أصحابها ذلك أو لم يدركوه • فليس من شك أن الماركسية هى فلسفة القرن العشرين ، وأن الوجودية ما هى الا ايديولوجية يتم تصورها داخل اطارها • ولا يغالى « سارتر » فى قيمة نظرته الى العالم ، فيقول انها قد تعمل على اخصاب الماركسية ، وأنها قد تجلب حياة جديدة الى مذهب قد تحجر الى حين •

وليس من الواضح تماما ما يعنيه « سارتر » بكلمة « فلسفة » • ويبدو أن ما يريد أن يقوله هو أنه لا يوجد مذهب واحد للفلسفة يمكن أن يكون صادقا مرة واحدة والى الأبد • ومن العبث البحث عن مثل هذا المذهب • ومن ناحية أخرى لا يمكن أن تقوم فى عصر واحد أكثر من فلسفة واحدة • فهو يقول ان الفلسفة تظهر بوصفها ما يعبر عن حركة المجتمع بأسرها فى عصر معين • وهى تحدد التطورات الثقافية وجميع التطورات الأخرى فى مجتمع خلال فترة محددة • وهكذا فان « فلسفة » ما تشبه مجموعة من الافتراضات يشارك فيها أفراد مجتمع معين فى زمن معين • ولكنها قد تكون أيضا مجموعة من النظريات التى تحدث التغيرات الفعلية وفقا لها • والقدرة على تغيير العالم هى السمة المميزة للفلسفة الماركسية• وقد كانت فى تاريخ البشرية فلسفات فعلية سائدة ، ولكنها قليلة • ويتحدث « سارتر » عن عصر « ديكارت » و « لوك » ، وعصر « كانت » و « هيجل » والآن جاء عصر « ماركس » • وفى داخل كل عصر من هذه العصور ، وليكن العصر الماركسى الحاضر على سبيل المثال – من المحال أن يكون ثمة فكر فلسفى دون أن يكون ماركسيا ، أو عودة الى شىء من الفكر السابق على « ماركس » • أو لو كان هناك تجديد يبدو فى الظاهر أنه يتجاوز الماركسية ، فسيتضح لنا فى نهاية الأمر انه تفصيل لشىء يتضمنه المذهب فعلا • والمفكرون ، والفلاسفة المحترفون وغيرهم ممن يعملون داخل المذاهب أشبه بأناس يفلحون رقعة من الأرض • فهم يعمدون الى

استغلال الموارد الطبيعية ، ولكنهم لن يستطيعوا أن يفعلوا شيئا اذا لم تكن الأرض من الخصوبة فى حد ذاتها بحيث يمكن استغلالها · وهؤلاء هم أصحاب الايديولوجيات ، الذين يعتبر « سارتر » نفسه واحدا منهم ·

وهناك بكل تأكيد شىء غامض عن هذه الفكرة الخاصة بالفلسفات السائدة · ولا غبار على المرء أن يرجع البصر الى الوراء ، وأن يلقى نظرة أوليمبية على تاريخ الفكر ، وأن يتحدث عن « عصر العقلانية » و « عصر المثالية » ، وهلم جرا · وهذا ما نفعله كثيرا · وعلى الرغم من كل اهتمامنا الذى يمكن أن نوليه لأصالة الفلاسفة الفرديين - وهذا عمل لا تثريب عليه - فاننا يمكن أن ننظر الى فلاسفة القرن الثامن عشر جميعا على أنهم يسيرون على الدرب الذى مهده لهم « ديكارت » ، وعلى أنهم يعزلون مضامين الشعور عن العالم الخارجى ، وعلى أنهم مهتمون بمشكلات المعرفة أكثر من اهتمامهم بمشكلات المنطق وهكذا دواليك ·· ولكن يكاد يكون من المحال أن نلقى هذا النوع من النظرة الأوليمبية على العصر الذى يعيش فيه المرء ، بل ليس من المطلوب على الاطلاق القيام بمثل هذا العمل · ذلك أن الفلسفة لم تتقدم قط الا من خلال الالتفات الى مشكلات معينة كانت تبدو لفيلسوف معين عويصة أو محيرة بصورة ملحة · مثل هذه الصعوبات الفعلية لا يمكن أن تحل بالرجوع الى تاريخ الفكر ، أو بجرد الموقف العام للفكر تجاه موضوع المشكلة · والخلط بين الفلسفة وتاريخ الأفكار ، أو بينها وبين الأنثروبولوجيا ، هو اغتيال للموضوع · والمشكلة فى هذا هى أن الفلسفة موضوع ليس فى الامكان قتله فى واقع الأمر · واذ حاول شخص أن يحيلها الى أنثروبولوجيا ، فان شخصا آخر ، ربما كان هاويا ، أو عاكفا على موضوع مختلف تماما ، سوف يثير أسئلة فلسفية من جديد فى مجال آخر · ومهما يكن من أمر ، فان ما يقترحه « سارتر » هو بالضبط احالة الفلسفة الى شىء آخر عندما يقول ان الماركسية شىء لا يمكن تجاوزه indépassable فى هذا العصر ·

فلننظر كيف يزعم أنه يعرف الأمر على هذا النحو · ان كل ما قيل لنا عن هذا الموضوع هو أن « سارتر » ومعاصريه فى الجامعة قد تعلموا على أيدى أناس كانوا يرهبون تصور الديالكتيك بحيث لم يكن « هيجل » معروفا لديهم ، كما أن « ماركس » لم يكن يدرس فى أى مكان · وعلى هذا الجهل بالجدل ، قرأ سارتر « رأس المال » ، ولكنه لم يفهمه الا على نحو أكاديمى ، أى أن قراءته لم تغير فيه شيئا · وكان يفكر هو ومعاصروه تفكيرا خاطئا فى أنه من الممكن دراسة « ماركس » كما يدرس المرء أية

فلسفة أخرى أو علم اجتماع · بيد أن ما بدأ فى تغيير عقولهم لم يكن شيئا قرأوه ، ولكن ما شاهدوه حولهم · « وكان هذا الشىء هو واقع الماركسية. ذلك الحضور الثقيل لجماهير العمال الذى يسد على الأفق ، هيئة شاسعة كئيبة تعيش الماركسية ، وتمارسها ، وتؤثر على البعد بجاذبية لا سبيل الى مقاومتها على المثقفين البورجوازيين » · ثم جاءت الحرب أخيرا ثم الاحتلال ، والمقاومة ، وكان هذا هو ما حطم النموذج الذى تتبعه طرائقهم السابقة فى التفكير · ويقول « سارتر » انهم وهم يحاربون فى صفوف العمال ، اكتشفوا أن « العينى هو التاريخ ، وأن الفعل هو الجدل » ·

٣ ـ اسهام الوجودية فى الماركسية :

ومع انه يقبل الآن الفلسفة الماركسية متعمدا ، الا أن هذا لا يعنى أنه تخلى تماما عن نظرياته السابقة · ذلك أن النظرية الماركسية قد توقفت، وغاصت فى مستنقع من الدجماطيقية (القطعية) · ويتناول « سارتر » المفاهيم الماركسية على أساس أنها مزدوجة الدلالة ، وعلى أنها قابلة لتفسيرات شتى ، فهى مبادىء توجيهية ، وارشادات للمهام ، وهى تضع المشكلات ، أكثر من أن تقدم حقائق عينية فعلية ، « وقصارى القول ، انها تبدو لنا أفكارا تنظيمية » (مسالة المنهج ، ص ٣٣) · أما الماركسيون الاتباعيون المعاصرون فينظرون ـ من ناحية أخرى ـ الى مؤلفات « ماركس » و « انجلز » على أنها غير مبهمة ، بل انها واضحة ، وتعطى الحقيقة المضبوطة كلها · « وهى بالنسبة لهم ، تؤلف علما بالفعل · أما نحن ، فنفكر من ناحية أخرى ، أن كل شىء مازال فى حاجة الى أن يصاغ من جديد ، وعلينا أن نجد منهجا ،وأن نضع علما » ·

وينظر « سارتر » الى المنهج الماركسى نفسه على أنه غير مرض ، من حيث أنه « قبلى » a priori على نحو غير ملائم · فكل ما يحدث يرغم على الدخول فى صيغة مسبقة ، هى صيغة المادية الجدلية · وأصبح من غير الضرورى بصورة تقل أكثر فأكثر بالنسبة للماركسيين أن يفحصوا الحقائق ، كما أنهم يزدادون استقرارا فى تصوراتهم القطعية المسبقة · وعلى ذلك ، فقد كان ما يقترحه سارتر هو « احالة الفكر الماركسى الى الداخل » interiorization ، وجعله عينيا ·

وهذه « الاحالة الى الداخل » تبدو أنها تعنى ما تعنيه عبارة «وجعله

عينيا » • ولوأننا تذكرنا رغبة « سارتر » المبكرة فى اقامة فلســـفة عن « الأشياء » ، الأشياء الفردية العينية ، لكان هذا معقولا • « فالاحالة الداخلية » تعنى تغييرا فىنظرة من الخارج أو من أعلى - ترى عالم الناس والحيوان ، والجماد ، الى نظرة تكون أساسا نظرة انسان واحد ، ينظر الى الخارج ابتداء من نفسه ، من خلال عينيه ، الى عالم الآخرين ، والى الأشياء التى هى موضوعات بالنسبة اليه • انه تغيير الى عالم ينظر اليه من وجهة نظر معينة • وهنا نرى مرة أخرى النسخة القديمة من الديكارتية ، أو بالأحرى نسخة « سارتر » عن « ديكارت » • فـ « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » Cogito ergo sum تعنى أســاسا بالنسبة لـ « سارتر » « أنا أفكر » ، كما سبق أن رأينا • فالاحالة الداخلية تعنى اذن رؤية العملية الجدلية ، والتغيرات التى تطرأ فى العالم وفقا لهذه العملية ، من الداخل ، ومن وجهة نظر الفاعل •

ولكننا اذا تذكرنا نظريات « سارتر » المبكرة ، فانه من الممكن أن نرى كيف تترتب على ذلك زيادة فى العينية • اذ لا وجود لشىء اسمه « الطبيعة البشرية » بوجه عام • ومن ثم ، فان كل فاعل سوف يرى العالم على طريقته الخاصة ، ومن مشروعات وأفعال تأتى تبعا لقراراته الخاصة وهذه القرارات تتخذ فى ضوء الموقف الجزئى الذى يوجد هو فيه ، محاطا بموضوعات فعلية ، وأناس فعليين • وعلى هذا ، فان « الاحالة الداخلية » تؤدى الى مناقشة الفعل الفردى من وجهة نظر جزئية ، لا عامة ، والجزئى عند « سارتر » مطابق للعينى • وهو بالعينى الأشــــياء - بكل تأكيد - أيا كانت ، والتى أمامى هنا والآن ، وما أدركه عندما أفتح عينى : هذه الزجاجة ، وهذه المائدة ، وهذا الشارع • فمايقترحه اذن هو تلك المهمة الجذابة - بصورة سطحية - بارغام النظرية الماركســـية على أن تضع الناس فى اعتبارها ، الناس فى مواقف جزئية عينية • وبذلك ينظر الى جدل التاريخ ويبرهن عليه من خلال أعينهم •

بيد أن الماركسية تقوم بالطبع - وعلى وجه الخصوص - لا على مفهوم الفرد ، بل على مفهوم الطبقة • ويزعم « سارتر » أن الوجودية اذا طعمنا بها النظرية الماركسية ، يمكن أن تبين كيف تنشأ فكرة الطبقة • وما على الانسان الا أن يلقى بنظرة عبر النافذة ليبصـر شواهد على « الجماعيات » collectives ، أو الجماعات ، فى كل مكان حوله • « فأنا أشاهد كنيسة ، ومصرفا ، ومقهى • هنا ثلاث جماعيات وهذه الورقة المالية فئة الألف فرنك ، جماعية أخرى • والصحيفة التى اشتريتها

لتوى جماعية أخرى » ٠ ومن التهم التى يوجهها « سارتر » الى الماركسية فى حالتها الحاضرة ، هى أنها تفشل فى فحص هذه المؤسسات الاجتماعية فى حد ذاتها ، بكل تفرعاتها الجزئية ، و بتأثيرها الخاص بوصفها جزءا من البيئة التى يعيش فيها هذا الفرد أو ذاك ٠ « الطفل لا يرى أسـرته فحسب ، انه يرى أيضا ، من خلال أسرته من ناحية ، ومن خلال نفسه من ناحية أخرى ـ المشهد الجماعى الذى يحيط به ٠ وعمومية الطبقة هى التى تتكشف له فى هذه التجربة الجزئية » ٠ وهذا معناه أنه يلوم الماركسيين لأنهم يفقدون رؤية جميع العوامل العينية الفعلية التى تحدد حياة الانسان ٠ وبهذه الطريقة لا يحتفظون بشىء حتى من مفهومهم الخاص عن «شمولية» التاريخ ، الا من حيث قدرتها على التلاؤم مع نظرتهم المجردة التخطيطية التاريخ وللعالم ٠

وقد أحالت النظرية الماركسية التاريخ ـ بطابعها التجريدى المقصود على هذا النحو ـ الى تخطيط خيالى عام ، بحيث تجعل كل ما يحدث فعلا فى داخله بأية مناسبة معينة ـ يبدو كأنه مجرد مصادفة ٠ وعلى سبيل المثال ، فانهم بالحاحهم على مناقشة ظهور « نابوليون » بعبارات عامة ، نراهم مسوقين الى القول بأنه كان من الضرورى قيام ديكتاتورية عسكرية أيا كانت ، ولم يكن من الضرورى قيام هذه الديكتاتورية بالذات ، فاذا كانت لدينا ظروف اقتصادية واجتماعية مماثلة ، فسوف تظهر ديكتاتورية مماثلة مرة أخرى ، ولكن سوف يكون على رأسها ديكتاتور آخر ٠ وهكذا، يسقط « نابوليون » نفسه من الاعتبار فى هذه الديكتاتورية بوصفه حادث عارض غير متصل بالموضوع ٠ « والنتيجة هى أنهم فقدوا تماما الاحساس بما عليه الانسان ٠ وليس لديهم ما يملأون به الفجوات سوى علم نفس بافلوفى (نسبة الى بافلوف) لا غناء فيه ٠٠ وعندما يقول شخص ما : « ان نابوليون من حيث أنه كان فردا ـ لم يكن سوى حادث عارض ، وكان الشىء الضرورى هو الديكتاتورية العسكرية بوصفها النظام الذى حطم الثورة » ، فلن نعير ما يقوله أدنى اهتمام ، لأننا كنا نعرف ذلك دائما ٠ ولكن ما نسعى الى اثباته هو أن هذا الـ « نابوليون » كان ضروريا ، وأن تطور الثورة صاغ فى الوقت نفسه ضرورة قيام ديكتاتورية و شخصية الانسان كلها الذى سوف يكون عليها هذا الديكتاتور ، وأن عملية التاريخ قد منحت لـ « بونابرت شخصيا » القدرات والفرص التى مكنته ، ومكنته وحده ـ للتعجيل بنهاية الثورة ٠ وموجز القول ان المسألة لا تتعلق بأمر كلى مجرد ، أو بموقف يسـاء تحديده بحيث يكون من الممكن ظهور عدد من « البونابرتات » ، وانما يتعلق الأمر بـ « شمولية » عينية ، يحدث

تيبا أن هذه البورجوازية الحقيقية ، المكونة من أناس أحياء حقيقيين ، تضع ختاما لـ « هذه » الثورة » ٠ ويزعم « سارتر » أنه وجد فى مركز النظرية الماركسية مكانا خاليا ، وهذ المكان الخالى هو الذى يريد أن يملأه بانثروبولوجيا عينية ٠٠ والمفهوم الأساسى الذى يعول عليه «سارتر» لأداء هذه العملية المقترحة لاعادة الشباب الى الماركسية هو «البراكسيس» فهذا هو المفهوم الذى ينطوى فى داخله على الدليل الذى يثبت الحركة الجدلية لتاريخ العالم : كما أن عليه أيضا أن يحمل عبء جعل اعادة انسنة rehumanizing هذا الجدل ممكنة ٠

٤ ـ البراكسيس :

البراكسيس ـ كما رأينا ـ هو النشاط الانسانى ، وتحتوى فكرة النشاط الانسانى بالضرورة على شطرين : الأول هو الخطة الذاتية ، أو المشـــروع الذى يشـــكله الانســان عندما يفكر فى موقفه ، وأغراضه ، واحتياجاته ٠ والثانى هو الموقف القائم موضوعيا الذى يجد الانسان فيه نفســـه ، والذى يخطط لتغييره ٠ وماهية البراكسيس هى « التجاوز » dépassement ـ أى تخطى الموقف القائم ٠ بيد أن هذا لا يكون ممكنا دون عنصر القصد (أو النية) ٠ فليس من الضرورى أن يعرف الانسان بالضبط ما يريد أن يفعل ، أو حتى ما يفعله ، أو التغير الموضوعى الذى يحدثه بفعله ٠ ولكن ينبغى مع ذلك ـ أن يكون مدركا لشىء ما ، لحاجة أو نقص بوجه عام ، يجعله يفكر كيف أن الأشياء ليست كما يريد، ولابد أن يكون قادرا على أن يقول ما يعتقد على الأقل أنه يقوم بفعله ٠ وهذه القدرة على تخيل أن الأشياء يمكن أن تكون مختلفة هى التى تجعل الانسان قادرا على « البراكسيس » ، قادرا على تجاوز الموقف الجزئى الذى يوجد فيه ٠ وهذا أيضا هو ما يثبت أن « البراكسيس » جدلى من حيث الشكل، لأن الجدل هو التصادم بين المشروع والواقع ٠ وهكذا تعنى كلمة « براكسيس » ما كانت تعنيه بالنسبة لأرسطو الذى كان يستخدمها للتمييز بين النشاط الهادف المقصود وبين النشاط العشوائى ، كما كان يعتقد أن الأطفال والحيوانات لا يمكن أن يقال عنها أنها تأتى «البراكسيس» لأن المفروض أنهم لا يستطيعون أن يقولوا شيئا عما يفعلون ، أو لماذا يفعلونه ٠

من المحال اذن وفقا لسارتر ـ أن نستخدم مفهوم « البراكسيس »

دون أن نوجه انتباهنا : أولا : الى الموقف العينى الذى يوجد فيه الانسان والذى بالرجوع اليه يصوغ مشروعاته ، وثانيا : الى الأفكار أو المشروعات نفسها • وعلى ذلك ، من المحال أن ننظر الى السلوك الانسانى بوصفه خاضعا لقوانين طبيعية فحسب ، بحيث يمكن تفسيره وفهمه تماما بواسطة ملاحظ يراقب سلوك البشر وكأنه يراقب الأشياء المادية فى ظروف معينة • ومن ثم ، فان النزعة السلوكية Behaviorism غير كافية ، ومتنافية مع فكرة « البراكسيس » • اذ ينبغى أن تنقسم الأفعال الانسانية الى داخل وخارج - الى ما ينتويه الانسان ، وما يفعله •

أما ماينتويه ، وكيف يفكر فى بيئته ، فأمر يتحدد هو نفسه بالاطار الاجتماعى الذى يجد فيه نفسه • وعلى هذا الاطار الاجتماعى يقوم بالفعل بعدئذ لتغييره • وهكذا يمكن أن يقال بحق ان الانســان نتاج لنتاجه الخاص : ولكنه ليس نتاجا سلبيا passive « ذلك ان تجاوز ما هو معطى والاتجاه نحو مجال الامــكانيات ، وتحقيق احتمال واحد بين احتمالات عديدة •• بهذا يجعل الانسان نفسه موضوعيا ، ويسهم فى صنع التاريخ • ويصبح مشروعه واقعا قد يجهله الفاعل نفسه ، ولكنه بواسطة الصراعات التى يظهرها التاريخ ويولدها ، يؤثر فى مجرى الأحداث » • وفى كل موقف اجتماعى فعلى يستطيع المرء أن يصف الحقائق الموضوعية - كأن يكون هناك على ســبيل المثال نقص فى طلبة الطب - والاختيارات المفتوحة نتيجة لوجود هذه الحقائق ، للانسان الفرد المقبل على اختيار مهنة • ثمة امكانيات يستطيع أن يختار بينها • وتتحدد ظروفه بمدى الامكانيات ، وعدد الأشياء المستبعدة من مجال اختياره •

والمهمة التى يأخذها « سارتر » على عاتقه هى أن يضع خريطة للنشاط الانسانى منظورا اليه من الداخل والخارج على السواء ، ويتتضى هذا العمل تحليلا لصنوف الجماعات الانسانية التى يختلط بها الانسان بالضرورة حالما يدرك العالم على الاطلاق ، ذلك أنه فى داخل تلك الجماعات الاجتماعية سيقوم باختياراته • وهكذا يبدو « البراكسيس » على أنه أداة العملية التاريخية • ولهذا لابد من دراسته لهذا السبب . كما أنه من المفترض أيضا أن يكون الدليل الحى على أن العملية الجدلية تحدث فعلا • والدور الخاص الذى تقوم به الوجودية فى تفسير العملية التاريخية هو الالحاح على خصوصية كل حدث تاريخى • كما تستطيع أيضا أن تفسر كيف يختار فرد معين - بحرية - طبيعته الخاصـــة من بين الامكانيات المتعددة المتاحة له • وهذا ما نجده موضحا فى « مسألة المنهج » من خلال تحليل طويل لحياة « فلوبير » •

وتلخص النتيجة التى يتوصل اليها « سارتر » البرنامج التخطيطى فى « مسألة المنهج » ، فيقول : « يمكن أن نرى الجدل بوصفه تاريخا وعقلا تاريخيا من خلال فحص البراكسيس الانسانى وحده ، وهو نفســـه غير معقول دون مفاهيم الحاجة والمشروع و « العلو » » · (وهذه الكلمة الأخيرة معناها تخطى الموقف المعطى لاحداث تغيرات فعليه فى العالم ، كما سبق أن لاحظنا) · هذه اذن هى الأفكار الأساسية فى البرنامج · وباستخدام هذه الأدوات يقترح « سارتر » تطعيم الماركسية بالوجودية ، وكذلك فى الوقت نفسه وضع أساس العقل الجدلى بحيث نجعل علم الانسان أو الأنثروبولوجيا ــ أمرا ممكنا ·

ومن الواضح فى هذه المرحلة الطريقة التى يفكر فيها « سارتر » حتى تتمكن الوجودية من اصلاح النظرية الماركسية التى تزعم أنها علم ، وهى طريقة تتلخص فى الالحاح على قدرة الانسان على الاختيار الحر وفقا لرأيه الخاص فى موقفه · وهو يقول : « ليس من شك فى أن الماركسية تبدو اليوم بوصـــفها الأنثروبولوجيا الممكنة الوحيدة ، والتى يمكن أن تكون تاريخية وبنائية فى الوقت نفسه (أعنى أنها تشكل الأساس المنهجى للشرح والتنبؤ) · كما أنها النظرية الوحيدة التى تأخذ الانســـان فى جملته ، متخذة من مادية وضعه نقطة البداية · فما من نظرية أخرى يمكن أن تقدم نقطة بداية أخرى ، لأن ذلك معناه تقديم انسان مختلف ليكون موضوعا للدراسة · ففى مركز حركة الفكر الماركسى ، نكتشـــف عيبا ، وهو أن الماركسى يميل على الرغم من ارادته ــ الى استبعاد السائل ، ويجعل من الشىء المسئول عنه موضوعا لعلم مطلق · والأفكار نفسها التى يستخدمها البحث الماركسى لوصف مجتمعنا التاريخى مثل : الاستغلال ، الاغتراب ، الفتشية الشيئية ، وما شاكل ذلك ــ هى نفسها الأفكار التى تؤدى فورا الى النظرية الوجودية · وحتى فكرتى « البراكسيس » والجدل اللتين لا تنفصــل احداهما عن الأخرى ، تتناقضـــان مع المفهوم العقلى لعلم مطلق » ·

نحن نعود اذن الى نقطة البداية · فالماركسية تتعرض للنقد لأنها « قبلية » على نحو غير ملائم ، وقطعية بصـــورة مفرطة · وتتصـــدى الوجودية لعلاج هذين العيبين بالحاحها على فكرة الأفراد الأحرار « وسوف تصبح الماركسية أنثربولوجيا لا انسانية اذا لم تضم بين جوانحها الانسان عند الأساس الذى تقوم عليه » · ويقول سارتر مرة أخرى : « أساس

الأنثروبولوجيا هو الانسان نفسه ، لا بوصفه موضوع العلم العملى ، بل بوصفه كائنا عضـــويا عمليا ينتج العلم كجزء من نشاطه الفعلى (براكسيس) » · ويقول أخيرا : « منذ اليوم الذى تتخذ فيه الماركسية بعدا انسانيا (وهذا هو المشروع الوجودى) كأساس لعلم الأنثروبولوجيا الذى تضعه ، تفقد الوجودية علة وجودها raison d'être : وعندما تبتلعها حركة الفلسفة الشاملة وتتجاوزها وتحتفظ بها ، فانها لن تعود بحثا خاصا ، لكى تصبح الأساس للأبحاث جميعا » ·

هذه اذن خطة « سارتر » · بيد اننا لا نجد لدينا الآن سوى أشد العبارات عمومية لتقويمها · ومن ثم ، قد يكون من المناسب قبل أن نمضى الى أبعد من ذلك أن نثير هذا السؤال وهو : ما هى النظريات الماركسية بالضبط التى يقترح « سارتر » تطعيمها بالوجودية ؟ وما هى الصـــلة بالضبط التى يعتقد انها تربط بين رأيه فى موقع الانسان من الكون ، ورأى « ماركس » ؟ أهناك سبب يدعوه الى اعتناق الماركسية غير افتراضه بأنها الفلسفة السائدة ؟ والاجابة عن هذه الأسئلة لا تستقيم ، فمن ناحية ، نجد أن آراء « سارتر » قد أصابها كثير من التغيير ، ومن ناحية أخرى ، هناك بالضرورة قدر معين من الشك عن الكيفية التى فسر بها تلك النظريات الماركسية التى يبغى اعتناقها ·

٥ ــ رأى سارتر فى المادية الجدلية سنة ١٩٤٦ :

فلنتناول الآن النقطة الأولى وهى التحول الذى طرأ على موقف « سارتر » الخاص · وقد يكون من المستحسن حين ننظر الى هذه المرحلة أن نرجع الى مقالة نشرت فى ١٩٤٦ فى مجلة « العصور الحديثة » ، وفيها أوضح « سارتر » موقفه فى ذلك الوقت ،لا بالنسبة لماركس نفسه ــ وهذا حق ــ ولكن بالنسبة للفكر الماركسى المعاصر · ومن ثم ، قد يكون من الأيسر أن نرى ما هى جوانب النظرية الماركســـية التى يراها خليقة بالاصلاح اذا أضيفت اليها الوجودية ، وكيف ينبغى تعديل أفكاره الخاصة حتى يجعل ذلك الامتزاج ممكنا ·

وفى تلك المقالة التى ترجمت الى الانجليزية تحت عنوان : « المادية والثورة » يعارض « سارتر » تلك العادة التى جرت على عرض اختيار

ـ من المفترض أن يكون واضحا ومحددا ـ بين المثالية الهيجلية من ناحية، والمادية من ناحية أخرى ، على شباب هذا العصر · ويقول « سارتر ان الناس يلقنون على أن يفكروا فى أن المثالية الهيجلية شديدة التفاؤل ، ولكنها فى الوقت نفسه متعذرة ، لأنها موغلة فى الذاتية ، وبالتالى فان حظها من الطابع العلمى قليل · كما يلقنون أيضا أنهم لو رفضوا هذا ، فان البديل الوحيد هو المادية ، والمادية الجدلية بالذات · ومن ثم ، ينتقد « سارتر » المفاهيم الأساسية للمادية الجدلية ·

وهو يحاول ـ فى المقام الأول ـ على نحو مهوش الى حد ما ـ أن يبين لنا ان فكرة المادية الجدلية متناقضة · ذلك لأن ماهية الجدل ـ على حد قوله ـ هى الشمول ·(وسيتحول هذا النقد ـ كما سنرى فيما بعد ـ الى حجر عثرة لسارتر نفسه فى نهاية الأمر) « ففيها (أى فى المادية) لا تكون الظواهر (الجدلية) مطلقا مظاهر منعزلة · وعندما تحدث معا ، فان هذا يكون دائما داخل الوحدة العالية للكل ، وهى تترابط فيما بينها بروابط داخلية ، أعنى أن حضور احداها يقوم بتعديل الآخر فى طبيعته الداخلية » · بيد أن مجال العلم الذى يقتصر اهتمام المادية عليه هو مجال كمى ، و « العناصر التى تكونه لا تحتفظ الا بعلاقات التجاور والمعية » · والعنصر الكمى أو الوحدة لا تتأثر بحضور وحدة أخرى ، وبالتالى فان فكرة الشمول ، أى العلاقات الداخلية ، ينبغى الا تكون موجودة فى العلم ، ومن ثم ، لا يمكن أن يقوم جدل علمى أو مادى ·

والخطوات المتهافتة فى هذه الحجة واضحة كل الوضوح · فليس ثمة تمحيص للرأى القائل بأن « مادى » تعنى ما تعنيه كلمة « علمى » ، وهو رأى يمكن أن يناقشه كل من قرأ « ماركس » ، ذلك ان « سارتر » يستخدم هنا كلمة « علمى » على أنها تعنى بلفظة ما هو « كمى » أو على الأقل « قابلة للترجمة الى حدود كمية » على حين أن « ماركس يعنى بكلمة « مادية شيئا آخر مختلفا تمام الاختلاف ، هو الالحاح على بيئة الانسان الفيزيائية ، لاعلى الفكر ، بوصفها موضوع التاريخ · وفضلا عن ذلك ، فان استعداد « سارتر » لقبول معقولية الجدل بالمعنى الهيجلى شىء يمكن انتقاده · ولكنه ـ على أى حال ـ بعد أن أرضى نفسه بأنه لا يمكن استخلاص أى معنى حرفى للمادية الجدلية ، فانه ينتقل الى افتراض أن المادية نفسها ليست مجموعة عقلية من المعتقدات ، ولكنها بالأحرى موقف انسانى ·

ويمضى « سارتر » قائلا انه ما من ماركسى معاصر على استعداد

لأن ينبئنا لماذا يقبل التفسير المادى للطبيعة والتاريخ · انه لا يفعل أكثر من قبوله فحسب ، فهى مسألة ايمان · ومن ثم ، يستنتج أن الايمان المادى يقبل بوصفه أسطورة مفيدة · « فلا جدال فى أن المادية هى الأســـطورة الوحيدة التى تلائم المتطلبات الثورية » · ولكنه يحتج بأن الفلسفة ينبغى أن تكون أكثر من أسطورة . ويجب أن تكون صادقة · ومهمة الفيلسوف أن يستخلص ما قد يكون حقا فى المادية ، وأن يشيدها فى مذهب يكون مقبولا لدى الثوريين كما كانت الأسطورة مقبولة ، مع هذه الميزة الاضافية وهى أنها حقيقية ·

والخطوة الأولى نحو بناء مثل هذه الفلسفة ينبغى أن تكون تحليلا لعقل الرجل الثورى · وهويقول ان الرجل الثورى شخص مضطهد وحجر الزاوية للمجتمع الذى يضطهده على السواء ، أعلى انه عضو فى الطبقة التى تعمل للطبقة المسيطرة · « هذه الشخصية المزدوجة للمنتج والشخص المضطهد كافية لتعريف موقف الثورى ، ولكنها ليست الانسان الثورى نفسه » · ذلك لأن الثورى هو الانسان الذى يتجاوز بالضرورة الموقف الذى يجد نفسه فيه · وهو يريد تغيير موقفه ، ومن ثم ، فانه ينظر اليه من وجهة نظر تاريخية ، ويعتبر نفسه صانعا تاريخيا · وهنا نتذكر التحليل الذى ورد فى « الوجود والعدم » للدوافع الكامنة وراء الثورة · وفضلا عن ذلك ، فانه يرى العلاقات الانسانية ــ لكونه عاملا ــ من وجهة نظر العمل ·

وللعمل نفسه معنى مزدوج : فهو حلقة وصل مباشرة بين الناس وعالم الأشياء ، كما أنه أيضا علاقة أولية بين الناس بعضهم والبعض الآخر · ومن ثم ، فان الفلسفة الثورية « متضمنة فى الخطة للعامل الذى ينضم الى الحزب الثورى ، كما أنها ضمنية فى موقفه الثورى . ذلك لأن أية خطة لتغيير العالم لا تنفصل عن فهم معين يكشف العالم من وجهة نظر التغيير الذى يريد المرء أن يحدثه فى هذا العالم » · التفكير الثورى اذن تفكير داخل موقف معطى ، وللـ « فعل » الذى يعمد الى تغيير العالم أولوية فى المذهب الثورى ، أولوية على مجرد « المعرفة » بالعالم كما هو كائن · « المطلوب اذن فى كلمة واحدة هو نظرية فلسفية تثبت أن الواقع الانسانى هو فعل ، وان الفعل المؤثر فى الكون مطابق لفهم الكون كما هو كائن ، أو بعبارة أخرى ، ان هذا الفعل هو اماطة اللثام عن الواقع وهو ــ فى الوقت نفسه ــ تعديل لها الواقع » · والى هذا يضيف « سارتر » حاشية : « وهذا ما أطلق عليه « ماركس » فى » رسالته عن فويرباخ »

اسم « المادية العملية » . ولكن لماذا استخدم كلمة « مادية » ؟ و «سارتر» على حق فى اعتراضه على كلمة مادية ، اذا كانت هذه الكلمة تعنى — على حد افتراضه — ان كل ما يقال عن العالم ينبغى أن يتم التعبير عنه فى حدود كمية . وهذه هى العقيدة التى يتهم بها النظرية الماركسية وقتئذ . ومن اليسير — من ناحية أخرى أن نرى لماذا يقبل الالحاح الماركسى على صفة « العملية » practical ذلك أننا نجد فى صميم النظريات التى أوردها « سارتر » فى « الوجود والعدم » انه لا وجود لمجرد ادراك حسى للعالم دون فعل للتأثير فيه ، وأنه من المحال فصل الفعل عن الادراك الحسى للعالم منظورا اليه من وجهة نظر معينة ، وبوصفه يتميز بسمات معينة فى حاجة الى تغيير .

ويضع مزيد من صفحات قلائل عن « سارتر » برنامجا ينبغى على الفلسفة الثورية أن تعمل على تحقيقه ، اذ ينبغى أن تثبت (١) أن الانسان كائن « لا سبيل الى تبريره » unjustifiable — أى أن وجوده عرضى contingent من حيث أنه لا وجود لأى عناية الهية أنتجته ، (٢) ونتيجة لهذا ، فان كل نظام جماعى يؤسسه البشر يمكن أن تحل مكانه بمضى الزمن ، نظم أخرى ، (٣) وأن نظام القيم الشائع فى أى مجتمع يعكس بنية هذا المجتمع وينمو الى الحفاظ عليها ، و (٤) وأنه يمكن — على هذا النحو دائما — أن تستبدل به نظم أخرى لم يتضح بعد تصورها .

وامكانية صعود الناس فوق موقف لالقاء نظرة عامة عليه ، وهذا ما يفعله الفيلسوف الثورى — هو ما نعنيه بالحرية الانسانية . ويقول « سارتر » ان المادية لا تستطيع تفسير هذه الحرية . وما من نسق للعلل والمعلولات يمكن « أن يجعلنى أرجع البصر الى موقفى لكى أحيط به فى جملته » . ومن ثم ، لا تستطيع المادية أن تفســـر الوعى الطبقى الذى تصبح الثورة بدونه أمرا محالا .

ويزعم « سارتر » أن المثالية تخدع الرجل الثورى عندما تعلمه أن هناك مجموعة من الواجبات والقيم مغروسة فى نظام الأشياء ، المعطى فى الكون (تؤخذ « روح الجدية » هنا على أنها سمة مميزة للمثالية) . بيد أن المادية تخدعه أيضا بأن تسلبه حريته بطريقة مختلفة : بأن تجعله جزءا من الطبيعة الجامدة ، دون أية قدرة للتعالى على موقفه . وباعتناقه للمادية ، أعنى النزعة الحتمية determinism — يشبه الرجل الثورى « شمشون » « الذى رضى بأن يدفن تحت أنقاض المعبد ، مادام الفلسطينيون

سيهلكون معه » ذلك أن العبد يقضى على حريته وعلى حرية أسياده فى وقت واحد معا ، بأن يغرق نفسه ويغرقهم تحت أمواج المادة · ولابد من أن يعترف الفيلسوف الثورى بحرية الانسان داخل موقفه لكى يعمل على تقويم هذا الموقف وتغييره · فتلك هى الحرية التى يمتلكها الانسان فى حقيقة الأمر ·

« ليس صحيحا - اذن - أن الانسان خارج الطبيعة والعالم ، كما يذهب المثالى الى ذلك ، كما أنه لا يضع فيهما عقبية فحسب كالمستحم الذى يرتجف على حافة البحر ، على حين أن رأسه مرفوع بين السحاب بل هو فى قبضة الطبيعة تماما ، وتستطيع الطبيعة فى أية لحظة أن تسحقه وتمحوه، جسدا وروحا · وهو بين مخالبها منذ البداية : فالولادة بالنسبة اليه تعنى حقا « المجىء الى العالم » فى موقف ليس من اختياره ، بهذا الجسد المعين ، ومن هذه الأسرة ، وربما من هذاالجنس · ولكن ، اذ حدث أن خطط لتغيير العالم - على حد تعبير « ماركس » ، فهذا معناه أنه - كنقطة بداية - كائن يوجد العالم فى مجموعة بالنسبة اليه · وبتغيير العالم يتأتى لنا أن نعرفه · فلا الوعى المنفصل الذى يحلق فوق الكون دون أن يكون قادرا على وضع قدميه عليه ، ولا الموضوع المادى الذى هو حالة دون أن يفهمها - لا هذا ولا ذاك يمكن أن « يحيط » أبدا بجملة الوجود فى توليفة واحدة synthesis ، حتى لو كانت تصورية بحتة · الانسان وحده ، الواقع فى الكون ، والذى تسحقه تماما قوى الطبيعة ، والذى يتعالى عليها تماما من خلال تصميمه للسيطرة عليها - هو وحده الذى يستطيع أن يفعل ذلك · وتوضيح هذه الأفكار الجديدة : « الموقف » و « الوجود فى العالم » هو ما يتطلبه السلوك الثورى بوجه خاص » ·

هذه اذن هى الفلسفة السياسية الجديدة التى ظن « سارتر » أن الحاجة تدعو اليها ، والتى أعتقد أنها يمكن أن تكتب فى ١٩٤٦ · وقد أنفقت بعض الوقت لدراسة حججه التى ساقها ضـــد الماركسية فى ذلك الحين ، لا لكى أستوضح التطور التاريخى لفكره فحسب ، ولكن من أجل الدراسة ذاتها · وعلى الرغم من أن المقالة التى بحثناها تبدو غامضة وخطابية فى أجزاء منها ، كما تبدو فى أحيان أخرى مذنبة عندما نقيم بعض الحقائق الجلية لكى تبدو كأنها اكتشافات جديدة ، على الرغم من هذا كله ، فانها التماس قوى يدعو الى فلسفة سياسية جديدة ، وأهم من ذلك أنها تبين الشكل الذى يمكن أن تتخذه هذه الفلسفة الجديدة · ولابد أن « سارتر » قد بدا لكل من قرأ « الوجود والعدم » وأثارته هذه القراءة ،

ثم قرأ بعد ذلك عقب الحرب مقالته « المادية والثورة » ٠٠ لابد أن يكون سارتر » قد بدا له أنه سيجدد حقا أفضل ما فى النظرية الماركسية بأن يعمد الى تطعيمها بذلك التحليل للانسان فى موقفه فى العالم ، ولحريته داخل موتته . بحيث يكون هذا هو الاسهام الوجودى للنظرية السياسية ومع أن « سارتر » لم يدع مثل هذا الادعاء الفخيم فى ذلك الوقت ، الا أنه من الممكن التماس العذر لمن يفكر فى أن فلسفة سياسية جديدة ، فلسفة عينية تناسب الوقائع بصدق ــ على وشك الولادة ٠

ولكنه فى ١٩٦٠ ، عندما اقترح « سارتر » ــ كما رأينا ــ احياء الماركسية ، اقترح أيضا بعث الأسطورة المادية ، على هذا الأساس الغريب، وهى انها الفلسفة الوحيدة التى يمكن اعتناقها فى الوقت الحاضر٠ وحتى فى ١٩٥٧ ، عندما كانت « مسألة المنهج » قد نشرت لأول مرة ــ ربما راود المرء الأمل فى أن يعرض بديل لتلك القسمة الثنائية بين المادية والمثالية : فلم يكن من المحال عندئذ أن يأمل المرء فى أن الاقتراح بالاحالة الداخلية للفلسفة الماركسية وجعلها عينية ــ قد ينتج عنه نوع من الوجودية السياسية مازالت فيها الحرية الفردية هى نقطة البداية ٠ غير أنه فى ١٩٦٠ عند نشر المجلد الأول من « نقد العقل الجدلى » ــ نجد أنفسنا مرغمين على الاعتراف بأن الغلبة قد كتبت للماركسية ، وأن الوجودية ليست الا حيلة اضافية ، أو على أفضل تقدير مجرد « ايديولوجية » . ومن ثم ، سوف يمكن الاستغناء عنها على المدى الطويل ٠ وفضلا عن ذلك فان عقيدة « ماركس ــ انجلز » عن المادية الجدلية التى بلغت تمام نضجها هى التى اكتسحت الميدان ، تلك العقيدة التى زعم سارتر فى ١٩٤٦ ، أنه يراها متناقضة فعلا ٠

التحــول الجــذرى

الجزء الثانى والأخير

٦ ـ تطور الفكر الماركسى

لا مناص من الاستطراد قليلا عند هذه النقطة لكى نميز بين بعض العقائد الماركسية ، وليكن التمييز تقريبيا بين نظريات ماركس المبكرة والمتأخرة · ذلك أننا لو نظرنا الى السطح لوجدنا كثيرا من الاشتراك بين الوجودية وبين نظريات ماركس المبكرة التى تعرضت للانسان المغترب ، للفرد داخل المجتمع ، على حين يقل هذا الاشتراك بين الوجودية والنظريات المتأخرة للمادية الجدلية وصراع الطبقات · ومع ذلك ، فان من ينهزم أمامه سارتر ـ فى نهاية المطاف ـ هو ماركس الأخير · وتفسير هذه الحقيقة الغريبة يبدو أنه يكمن فى تطور مواز لكل من ماركس وسارتر فمن الممكن ـ على ما أعتقد ـ أن نبين أن العقائد الأخيرة لماركس لا تشكل قطيعة تامة مع معتقداته المبكرة ، ولكنها تنمو منها على نحو معقول ، بحيث تصبح أكثر عمومية فى مادتها تحت تأثير فويرباخ وانجلز · وعلى هذا النحو نفسه يبدو أن سارتر صاحب « الوجود والعدم » قد تطور الى
هذا النحو نفسه يبدو ان سارتر صاحب « الوجود والعدم » قد تطور الى
سارتر مؤلف « نقد العقل الجدلى » من خلال تخليه ـ تحت تأثير ماركس ـ ظهرت فى « الوجود والعدم » الحاجة فعلا الى القيام بهذه المهمة لانشاء مذهب للأخلاق الفعلية ·

وهناك بالطبع شيء من الصعوبة نلمسه فى تفسير ماركس ، وليس هنا مجال الدخول فى مناقشة تفصيلية لتطوره • بيد أنه لا يراودنا أدنى شك فى أن كتاباته المبكرة تكشف عن صلة أوثق بالوجودية من كتاباته المتأخرة • ففى كتاباته المبكرة ، كان ماركس معنيا بالثورة كوسيلة للخلاص الفردى •والثورة جديرة بالتأييد ، لا من أجل منافعها المادية — وإن كانت ستجلب هذه المنافع لبعض الناس — ولا من اجل انها ستحدث — بالطبع — على كل حال ، بل لأنه بالثورة وحدها يمكن أن يتحرر الناس من الأغلال التى صنعوها لأنفسهم فى المجتمع على مر تاريخهم • ولعل أهم عنصر فى حياة الانسان هوالعمل الذى يقوم به ، ولكن هذا العمل نفسه مسلوب (او مستلب alienated) فى المجتمع بصورته الراهنة ، وهذا معناه أن الانسان لا يعمل بحرية ، ومن أجل نفسه ، فى سبيل تحقيق ذاته • فهو لا يجنى من عمله غير المنفعة المادية فحسب . ولكنه مقيد الى هذا العمل بما يبدو أنه قوى اقتصادية لا سبيل الى مقاومتها • وهو لا يستطيع ألا يعمل ، بيد أن العمل لا يجدى بالنسبة اليه . من الناحية الشخصية •

والعمل — بالنسبة لماركس — وهو النشاط الانسانى الأساسى • والناس هم وحدهم القادرون على التدخل فى العالم المادى على هذا النحو بالضبط • ولأن الناس هم المتفردون بهذه القدرة على التاثير على العالم وتغييره ، فان هذا الضرب من النشاط هو الذى يملك اعلى قيمة كامنة لكل فرد، وبواسطته يكون انقاذهمن القهر، اذا كان يريد الانقاذ• ولا شيء له قيمة فى حد ذاته الا «البراكسيس» الانسانى• بيد أن الانسان فى المجتمع بوضعه الحالى يعانى من الاغتراب • والأفراد الذين يملكون الحرية لتغيير وضعهم ، يشعرون مع ذلك أنهم مقيدون الى هذا الوضع ، ويعتقدون بأنهم يرزحون تحت وطأة « الأشياء » — وتحت نير القوى الاقتصادية اللاشخصية • ولو أنهم أدركوا موقفهم ، لكان فى امكانهم تغييره • الاغتراب اذن فى هذه النظرية الفردانية شبيه — بصورة تدعو الى الدهشة — بـ « سوء الطوية » mauvaise foi (عند سارتر) ، وهو الاعتقاد الزائف بأن الانسان ملزم على المضى فيما هو فيه ، وفى هذا انكار للحرية •

٧ ـ الاغتراب وتوزيع العمل :

ومن خلال مفهوم « الاغتراب » يستطيع المرء أن يأمل فى القاء كثير من الضوء على تطور فكر ماركس ، وكذلك ـ بطريقة غير مباشرة ـ على فكر سارتر · وقد كان الاغتراب فى رأى هيجل ـ وضعا لا محيد عنه للانسان ، مادام يفرق بين الذات ـ التى هى نفسه ـ وبين الموضوع ، والعالم · وقد كان هيجل يعتقد ـ كما رأينا ـ أنه لا وجود لغير عالم واحد ، هو عالم الروح ، أو الفكرة ، ومن ثم ، فان التمييز بين نفسى وبين العالم الخارجى تمييز وهمى · والمعرفة هى أن أعيد ـ داخل نفسى ـ امتلاك ما تم فصله عنى بطريقة زائفة ، وبالتالى فان زيادة المعرفة هى تخفيف من حالة الاغتراب الذى تنقسم فيها الذات الحقيقة وتغترب عن نفسها · العالم ملكى ، ولكننى بمعاملته على أنه موضوع ، أخفى هذه الحقيقة عن نفسى · وهذا الاغتراب هو ما نهدف الى القضاء عليه عندما نهدف الى الاستزادة من المعرفة · والعالم الخارجى عالم معاد ، لا لأن كلا منا يعانيه بوصفه عداء شخصيا (على النحو الذى يفترض به «الوجود والعدم » أننا نعانى نظرة « الآخر ») ، ولكن لأن مفهوم الروح هو مفهوم العالم بأسره ، وتقسيم العالم الى شطرين هو سلب لهذا الشمول ، ومن ثم ، فانه متناقض · فهذا العداء تنافر منطقى ، ولا نشعر به بوصفه عاطفة · الاغتراب ضرورى ، والانسان يجاهد بالضرورة للتغلب عليه ·

وقد تقبل ماركس الهيجلية أثناء شبابه بحماسة شديدة ، ويبدو أن الشىء الذى اجتذبه منها على وجه الخصوص هو الفكرة القائلة بأنه لا وجود لغير عالم واحد ، ومن ثم ، لا يمكن أن توجد أية قيم خارج البشرية نفسها · فالانسان يوجد بوصفه جزءا من العالم ، ولا يمكن أن يتطلع الى التحرك خارج هذا العالم ، وكل ما يخلع عليه القيمة ينبغى أن يكون هو نفسه جزءا من العالم العينى نفسه · وربما جنح ذلك الاختلاف الواسع بين المثالية الهيجلية التى تجعل هدفها امتلاك العالم بالمعرفة ، وبين المادية المثالية التى يهدف فيها الناس ـ بدلا عن ذلك ـ الى السيطرة على العالم بالتأثير فيه ، ربما جنح ذلك الاختلاف الى اضفاء شىء من التعقيم على التشابه الأساسى بينهما : فكل منهما يلح على أنه من الخطأ التفكير فى الانسان على أنه منفصل عن العالم · فلا وجود لعالمين ، بل هناك عالم واحد ، وعندما يفكر الناس فى أنفسهم على أنهم منفصلون عن العالم ، فهذا هو الاغتراب ·

وهكذا تقبل ماركس أيضـــا المفهوم الهيجلى للاغتراب ، ولكن مع اختلاف · فالعالم الوحيد الموجود بالنسبة اليه هو عالم الواقع العينى ، عالم الـ « هنا » و « الآن » ·· لا العالم الهيجلى المتخيل للفكر أو للروح · لقد قبل ماركس رؤية هيجل للانسان المغترب ـ الذات ، غير أن التحقق الذاتى الذى هو التغلب على الذات ـ لا يأخذه ماركس على أنه فى المقام الأول زيادة فى المعرفة أو فى الفهم ، أو العلم ، ولكنه بالأحرى زيادة فى الفعل · بيد أن الانسان لا يستطيع أن يحقق ذاته الا اذا تغيرت ظروف حياته تغيرا جذريا ، لأن ظروفه ـ المعادية له ـ هى التى تسبب اغترابه عن نفسه · والاغتراب ـ بوصفه الاعتقاد بأن الانسان محوط بقوة منفصلة عنه ومعادية له ـ موجود فى كل مكان من حياة الانسان · انه وهم حقا ، ولكن من الممكن تبديده بتغيير الظروف التى نشأ فيها · وقد كتب ماركس فى رسالته الرابعة عشرة عن فويرباخ قائلا : « ان ازالة الأوهام المحيطة بموقف الانسان هو طلب التخلص من موقف يتطلب الأوهام » ·

وفى المجال السياسى ، يعنى الاغتراب سيطرة مفهوم الدولة على الناس ـ والدولة شيء منفصل عنهم ومعاد لهم · والعلاج الوحيد لهذا هو التخلص من الدولة · وقد بدأ ماركس فيما بعد ، فى التركيز بوجه خاص على فكرة العمل المغترب ، وعلى الاغتراب الاقتصادى · والعمل المغترب هو العمل الذى يؤديه الناس فى حالة من الاغتراب الذاتى ، بحيث يشعر الانسان ـ كما رأينا آنفا ـ انه ملزم على العمل ، مجبر عليه بواسطة القوة المعادية للضرورة الاقتصادية ، ولكنه لا يشعر أنه حينما يعمل فانما يقوم بنوع العمل الخلاق الذى يحقق ذاته ، وان لم يكن هناك وســـيلة أخرى غير العمل يستطيع بها تحقيق طبيعته · الانسان المغترب يعمل من أجل المال فحسب ، تحت ضغط الحاجة الأنانية · والمال بالنسبة اليه قوة لا انسانية · ولعلاج هذا الاغتراب ينبغى أن تتغير ظروف العمل تغيرا جذريا · وهكذا تظهر الثورة فى وضوح متزايد على أنها علاج لوضـــع الانسان المغترب · واعتنق ماركس شيئا فشيئا فكرة البروليتاريا (التى وردت لأول مرة سنة ١٨٤٣ فى المقدمة التى تصدرت كتاب هيجل « فلسفة الحق ») بوصفها بديلا عن المفهوم الهيجلى للانسان · وقامت البروليتاريا فى بداية الأمر رمزا على الانسان المغترب ، ثم تطابقت بالفعل مع الانسان المغترب الذى يناضل للتغلب على الاغتراب بالثورة · تلك كانت الصورة الجوهرية للنظرية الماركسية حتى عام ١٨٤٤ ·

وعندما نشر ماركس وانجلز « البيان الشيوعى » فى ١٨٤٨ ، كان الانسان المغترب قد اختفى تماما من المشهد · ذلك أن المنازعات التى تحدث

عنها هذا الكتاب لم تكن منازعات بين الانسان ونفسه ، ولكن بين طبقة وأخرى • وأصبح ماركس مقتنعا بأن الاغتراب الذاتى للانسان لا يمكن أن يفهم الا بوصفه علاقة اجتماعية ، أى علاقة جماعة بجماعة أخرى • وهكذا تحول ما كان يبدو فى أول الأمر على أنه نظرية نفسية عن الأفراد تحول تدريجيا الى نظرية اجتماعية عن علاقة طبقة بطبقة أخرى معادية • انه المجتمع الذى انقسم شطرين الآن ، وليس الفرد ، وأخذ ماركس يصب احتقاره على فكرة الانسان بوصفه موضوعا يمكن أن يقول المرء أى شىء عن طبيعته الجوهرية • وتحول الاغتراب الى حرب •• حرب بين العمال والراسماليين وأخيرا اختفت هذه الكلمة تماما • وارتبطت بنظرية الطبقات المتحاربة بالنظرية القائلة ان التاريخ قد تطور ، ولا يمكن أن يتطور ، الا من خلال هذه الحرب • وهكذا أصبح الجدل الهيجلى الذى كان يتألف فى البداية من تصادم الأفكار المتناقضـــة ـ الى حرب فعلية ، هى حرب الطبقات •

وفضلا عن ذلك ، فانه حتى تلك الحقيقة التى ما فتىء ماركس يعترف بها ألا وهى أن الناس يشعرون بأنهم ملزمون بالعمل ولكنهم لا ينتفعون منه على الوجه الصحيح ـ حتى تلك الحقيقة لم تعد تفســـر بالافتراض القائل بأن العمل يقوم به الانسان وهو فى حالة اغتراب مع نفسه • ولكنه يقول بدلا عن ذلك : ان الاحساس بالعداء نحو العالم الخارجى ينبغى تفسيره بأن الناس يعملون لانتاج هذا العالم داخل نظام تقسيم العمل • ومن اليسير أن ننظر الى هذا التحول على أنه قطيعة تامة عن النظرية السابقة عن العمل المغترب • ولكن ، من الممكن الاحتجاج بأنه حتى فكرة تقسيم العمل ما هى الا تعبير سوسيولوجى عن الفكرة القديمة الخاصة بالاغتراب الذاتى للفرد • وفى احدى مخطوطات ١٨٤٤ ، جمع ماركس بين الفكرتين معا ، وان يكن ذلك بطريقة غاية فى الغموض ، وأصـــبح توزيع العمل من الآن فصاعدا هو المسئول عن جميع العلل التى كان الاغتراب ملوما عليها • وحتى الدولة أصبحت معادية بسبب هذا التوزيع • وهكذا كتب ماركس فى « نقد برنامج جوثا » : أعنى بكلمة « دولة » جهاز الحكومة ، أو الدولة من حيث انها تشكل هيئة خاصة منفصلة عن المجتمع من خلال توزيع العمل » • التخصص اذن هو أصل استبداد الدولة • كما أنه يجعل من المستحيل على الانسان ـ بوجه عام ، أن يحقق نفسه بصورة فردية ، لأن هذايهزم طبقته •

وموجز القول اذن هو أن الصراع الطبقى تعبير عن العداء الكامن فى نظام يسمح بتقسيم العمل • « و المادية » تعنى فى نظر ماركس النظرية

القائلة بأن الناس يؤثرون ويتأثرون بالعالم المادى الذى يشكل جملة ما هو كائن · وهذه « المادية » هى فى جوهرها نظرية تاريخية ، لأنها تتضمن مفهوم التغير فى العالم الواقعى · وعلى هذا ، فان المادية الجدلية هى تاريخ الصراع بين طبقة وطبقة أخرى ، حينما تصبح المعاناة المادية لطبقة من الطبقات غير محتملة ، بسبب تقسيم العمل ·

٨ ـ موجز « نقد العقل الجدلى » :

أتينا أخيرا الى « نقد العقل الجدلى » نفسه ، فلابد أن نحاول أن نرى كيف يتم فعلا ذلك التطعيم المنشود بالوجودية للجدل الماركسى النهائى الناضج · وعندما يشرع المرء فى قراءة « نقد العقل الجدلى » ، فان ذلك الوعد باضفاء الطابع العينى الشخصى على الماركسية يبدو أجوفا على نحو غريب · وعلى العكس من ذلك ، تبدو تجريدات النظرية الماركسية وكأنما أصابها الجموح ، وأرخى لها العنان تماما · ونرى مصطلحات جديدة تقدم وأساليب فنية جديدة تخترع ، وذلك العالم المحسوس للأشياء ، عالم الناس الحقيقيين الذى عرضه علينا سارتر دائما ·· هذا العالم يبدو أنه تلاشى تماما · وربما كان أفضل ما نحاوله أولا هو تلخيص الحجة التى يسوقها « نقد العقل الجدلى » ـ ان كانت هناك حجة ـ على أن تكون مبسطة بقدر ما تسمح به تفريعات المصطلح الفنى · وعلى هذا النحو قد يكون ممكنا أن نحكم على ما صنعه سارتر بالنظرية الماركسية وما حدث لفلسفته هو الخاصة فى تلك الأثناء ·

يفتتح « نقد العقل الجدلى » بمقدمة ، مماثلة من حيث الشكل لمقدمة « كانت » لكتابه « نقد العقل الخالص » ، يجدد فيها أهداف مهمته (وهى تاسيس العقل الجدلى قبليا a priori) ، ومع استعراض لأخطاء القطعية التى يمكن العثور عليها فى الماركسية بشكلها الشائع · وينقسم الكتاب الأول الى اقسام اربعة ، يضم القسم الأول منها تفسيرا للفكرة ـ التى رأينا أنها أساسية ـ عن « البراكسيس » الفردى ، أو التدخل الانسانى الحر فى العالم · وهذا المفهوم ـ اذا فهمناه على وجهه الصحيح هو أساس التفكير الجدلى ، أى التفكير الذى يثبت انه ضرورى بوسائله الخاصة ·

وتثار أربعة أسئلة فى مستهل هذا القسم ٠

أولا : كيف يمكن أن يكون « البراكسيس » تجربة للضرورة والحرية فى آن واحد ؟

ثانيا : كيف يمكن أن يرى العقل الجدلى التاريخ بوصفه كلا ، وأن يضع فى اعتباره فى الوقت نفسه افعال الأفراد ؟

ثالثا : اذا كان الجدل يتجه الى فهم الحاضـــر فى حدود الماضى والمستقبل ، فكيف يمكن أن يكون له مستقبل خاص به فى التاريخ ؟

رابعا : اذا كان لابد أن يكون الجدل ماديا ، فكيف يمكن أن نفهم المادية الخاصة للبراكسيس الانسانى وصلتها بالمادية فى صنوفها المختلفة ؟ ومن هذه الأسئلة يبدو أن السؤال الثالث هو أعوصها حين نحاول أن نضفى عليه المعنى ، ولكن من الممكن أن نأخذه مع السؤال الثانى كمطلب لتفسير الفكر الماركسى ، التاريخى والمتطور أساسا ٠ اما السؤالان الأول والرابع فانهما يهتمان مباشرة بطبيعة « البراكسيس » كما نلمسها فعلا فى تجربتنا ٠ ولهذا الموضوع يتصدى سارتر على الفور ٠

(أ) البراكسيس ـ هو العمل فى سياق الندرة

يقول سارتر ان البراكسيس هو العمل ٠ والعمل نفسه هو المجهود الذى نبذله لاشباع حاجاتنا عن طريق مشروعات نصوغها فى عالمنا الذى هو أساسا عالم الندرة scarcity ٠ وهكذا يقدم لنا سارتر منذ البداية المفهومين الأساسيين : الحاجة besoin ، والندرة rarité - ويرتبط « البراكسيس » ارتباطا ضروريا بفكرة « الحاجة » ٠ ومع أن هذه الحقيقة وهى أننا نعيش فى عالم الندرة ـ حقيقة عرضية contingent ـ الا أننا لو لم نكن كذلك ـ فان فـــكرتنا عن « البراكسيس » تصـــبح مختلفة ٠

وهذا التعريف هو مايأمل سارتر فى استخدامه لكى يبين لنا أن قيامنا بالعمل فى عالم الحاجة يبرهن على أن تفكيرنا فى العالم ينبغى أن يكون جدليا ، بمعنى انه يتقدم بالتغلب على المتناقضات ٠ وهذا البرهان غامض ، ويبدو أنه يقوم فى شطر منه على تنوع المعانى التى تتخذها كلمة « سلب » وهو تنوع يستطيع سارتر أن ينشره أمامنا ٠ ويبدو انه ينظر الى سلب قضية ما على أنه مطابق لمناقضة هذه القضية ، ولهذا يتحدث عن « السلب » أو « التناقض » دون أن يعبأ بالتفرقة بينهما ٠ ويبدو أن

البرهان ينتهى به الأمر الى أن يكون على هذا النحو : يترتب على الحقيقة القائلة بأننا نختبر العالم بوصفه سلسلة من الحاجات ، أننا نختبره سلبيا بوصفه يتألف من أشياء لم نحصل عليها ، ومن ميادين لم نقم بغزوها ٠ والعمل هو أســـاسا تغيير العالم المادى للتغلب على هذه الســـلوب negations ٠ فنحن ننظر الى العالم المادى بوصفه مكانا نحقق فيه غاياتنا ، وكل غاية نحققها هى اكتمال ٠ ومن ثم فاننا نهدف دائما الى اكتمالات ٠ ونحن نتصور المهام التى تنتظرنا بأن نتصور الغاية التى هى التغلب على عقبة ، وهذه الغاية هى شىء نحققه على نحو ســـلبى ٠ « العمـــل لا يمكن أن يوجد ٠٠ الا بوصـــفه اكتمالا ، وتغلبـــا على المتناقضات » ٠

ويعترف سارتر بأنه حتى الآن لم يقل شيئا كثيرا عن الواقع ، مادام الانسان الذى يعمل منعزلا (ومن هذا يشتق التعريف) محض تجريد ولا يمكن أن نجد له نظيرا فى العالم أبدا ، ولكن ما يأمل أنه فعله هو أنه بين أنه بالنسبة لكل انسان ، ومن خلال تجربته اليومية العادية جدا ، وهى تجربة العمل ــ بين أن ضرورة الجدل تثبت نفسها طول الوقت ٠ وهو يعتقد أن الطابع الجدلى للفعل ، أى التغلب على السلوب بواسطة التدخل فى العالم المادى ــ هذا الطابع جلى بذاته self-evident ٠ وما أن يأتى سارتر الى ختام هذا القسم حتى يكون قد زودنا بالمادة التى يمكن ان نستخلص منها الاجابة على الأسئلة الأربعة ، وان لم يجب عليها مباشرة على الاطلاق ٠

(ب) طبيعة النزعة المادية :

أما القسم الثانى فيتصدى بطريقة أكثر مباشرة للسؤال الرابع : بأى معنى نفهم النزعة المادية فى سياق الفعل الانسانى ؟ ولا شك أن هذا هو أهم الأسئلة بالنسبة لصاحب النزعة المادية ، اذ من المسلم به أن قصور المادية عن تفسير الفعل الانسانى الحر فى ظاهره ــ هو الأمر الذى يركز عليه النقاد دائما ، ومن بينهم سارتر نفسه فى مرحلة مبكرة ٠ بيد أنه لا يبدو هنا أنه يعلق أهمية كبيرة على هذه الصعوبة ٠ ونحن نقف هنا وجها لوجه ازاء المفارقة التى مؤداها أن المادية التى استنكرها فى ١٩٤٦، قد تقبلها بقضها وقضيضها فى ١٩٦٠ دون أن يوجه أسئلة كثيرة ، فهو يرى أن العلاقة بين انسان وآخر على أنها تحتل موقعا وسطا بين العلاقات المادية الخالصة من ناحية ، وعلاقات الفكر التى هى من نتاج العلاقات المادية ، من ناحية أخرى ٠ وهو يقدم لنا موضوع العلاقات الانســـانية

بطريقة عينية تسر الخاطر ، وان تلاشت هذه العينية سراعا · فهو يتخيل نفسه مطلا من نافذة أحد الفنادق ، دون أن يفعل شيئا ، اللهم الا ملاحظة عاملين يقف كل منهما على جانب من جوانب جدار من الطوب الأحمر ، وهو يستطيع ان يراهما معا من مكانه ذلك العالى . وان كان كل منهما لا يشعر بالآخر · وهو يستطيع أن يصفهما بأنهما « عاملان يشتغلان » ، ولكن عليه أن يصف كلا منهما على حدة والتفكير فيهما معا على أنهما يهدفان الى نفس الأشياء ، ويقومان بنفس النشاط ، مثل هذا التفكير يزيف الموقف ·

ومن هذا المشهد البسيط يستخلص أخلاقيات مضادة لـ « كانت » بوجه خاص · فليس ثمة شيء يمكن أن نسميه « مملكة الغايات » ، كما أنه من الخطأ التحدث عن معاملة « البشرية » بوصفها غاية · فما من شيء يمكن أن يكون غاية فى ذاته ، اللهم الا فكرة ، على حد قوله · فلابد أن يكون كل انسان عينى ـ بكونه شيئا ماديا فى شطر منه ـ قابلا لأن يستخدم كوسيلة ، أو كأداة · وعندما يعمل يختار أن يستخدم نفسه كأداة ، وبالتالى كوسيلة لشيء آخر · ومن ثم ، فان المثالية وحدها ـ التى رفضت فعلا ـ هى التى يمكن أن تنضم الى النظرة الكانتية القائلة بأن « البشرية » تشكل غاية مطلقة · ذلك أن الغاية مفهوم ، شيء نصوره ، و « البشرية » شيء عينى ، وليست مجرد فكرة ولابد أن نعترف ـ كما هى الحال بالنسبة للعاملين اللذين يعمل كل منهما فى ناحية من الجدار ـ بأن لكل انسان غايته التى يسعى اليها ، وما يهدف اليه هو تغيير وضعه كانسان · ولما كان الانسان أبعد من أن يعامل نفسه ويعامل الآخرين بوصفهم غايات فى أنفسهم ، فان كل انسان يعامل نفسه على أنه أداة تغيير ، وعلى أنه وسيلة لكى يصير الى ما ليس عليه · وقد كان « كانت » يعتقد فى غاية سكونية (ستاتيك) ، دائمة ، وحيدة هى « الانسانية » · أما سارتر (وماركس) فيستبدلونها بغاية متطورة متغيرة · ولن يكون ثمة تغيير الا اذ تصور كل نسان لنفسه موقفا لم يتحقق بعد ·

عرفنا حتى الآن ـ اذن ـ أن « البراكسيس » الانسانى موجه الى هدف يقع فيما وراء الزمن الحاضر ، ولكننا لم نعرف بعد ما هو هذا الهدف (الا أنه ليس « الانسانية نفسها ») ، كما لم نعرف أيضا لماذا يريد الناس تغيير وضعهم ·· ولم نعرف شيئا على الاطلاق عن « البراكسيس » بوصفه كشفا عن الضرورة الجدلية ·

هذا الموضوع يعرض علينا ـ على كل حال ـ فى القسم الثالث ،

وان يكن ذلك على نحو مهوش نوعا ما • فالطابع المادى ، أو حقيقة أن العالم مادى تماما ، تكشف عن نفسها فى البيئة الانسانية على هيئة جزئية، أعنى على هيئة الندرة « ان المغامرة الانسانية كلها صراع ضد الندرة » • والندرة هى القوة المحركة للتاريخ • وعلى الرغم من أن وجود الندرة حقيقة عرضية (اذ يستطيع المرء أن يتخيل كونا يخلو منها) ، فانها العلاقة الانسانية الأساسية ، فى وضع الأشياء الحالى ، التى تربط الناس بالطبيعة او بالأشياء المادية ، كما تربط بعضهم بالبعض الآخر • والندرة هى التى تجعلنا ما نحن عليه تماما ، وبتاريخنا الذى لدينا • والندرة ، تصميمنا على التغلب عليها – هى التى تمد البراكسيس الفردى الانسانى بالدافع ، ولكن الندرة أيضا هى التى تكمن وراء حركة التاريخ العامة • وبسبب الندرة كان الناس خصوما بعضهم للبعض الآخر • وأنا أنظر الى كل انسان آخر بوصفه تهديدا لنفسى ، كما أدرك أننى تهديد للآخرين • « وكل منا يشعر فى كل شخص آخر مبدأ الشر » (ص ٢٢١) ، وعلى هذا النحو ، وبوصفهم تهديدا ، يرتسم لى الآخرون فى البيئة التى أمارس فيها قدرتى على تغيير الأشياء • وبدلا من أن أرى الآخرين غايات فى أنفسهم ، انظر اليهم بوصفهم عقبات فى سبيل غاياتى •

وقد يكون من الجدير أن ندلى بملاحظة على ذلك التضاد الجلى بين العداء القائم بين الكائنات البشرية هنا (فى هذا الكتاب) وبين الموجود فى« الوجود والعدم » • فهناك ، كان الآخر عدوى ، وكان يوجد بوصفه تهديدا لى ، بيد أن هذا كان لأسباب نفسية لا محيد عنها • فقد كنا أعداء لأن لدينا تدابير متنافرة يضمرها احدنا للآخر ، وهى تدابير تنشأ بالضرورة عن مشاعرنا ورغباتنا • أماهنا (فى كتاب « نقد العقل الجدلى » فنحن فى حرب – على نحو عرضى – نتيجة لسمة من سمات بيئتنا • ولسنا فى حاجة بالضرورة الى حرب تدوم الى الأبد • ومن الممكن أن يفكر سارتر بانه يقوم بتفسير نفس الحقائق الملموسة على نحوين مختلفين • ولكن الأرجح أنه يفكر الآن فى أن واقعة العداء الانسانى واقعة عرضية . ومن الممكن التغلب عليها كغيرها من سمات بيئتنا • ولكنه لا يشير هو نفسه أبدا الى معتقداته المبكرة ، هنا أو فى أى مكان آخر من الكتاب •

وهنا معنى آخر أيضا ، لكون الناس لا يعاملون بعضهم البعض الآخر ، ولا يعاملون انفسهم حقا – على أنهم غايات : ذلك انهم بعملهم يحيلون أنفسهم – بصورة جزئية – الى مرتبة الأشياء المادية ، حتى يكونوا قادرين على التاثير على الأشياء المادية الأخرى من أجل تغيير بيئتهم •

وهذا معناه حرفيا أن الناس يصبحون أدوات لتغيير الأشياء · وهذه هى الكيفية التى يتحول بها ما بدأ على أنه مجرد فكرة أو مشروع ، الى أن يكون له قوة فزيائية لاحداث تغييرات على العالم الفزيائى · والبراكسيس يمنحنا الخبرة بالكائنات البشرية وبالعالم المادى على السواء · ولكن ، اذا كان الناس لا يستطيعون أن يصيروا شبه أدوات فى ادخال تغييرات على بيئتهم ، فانهم لن يستطيعوا شيئا ، ولن يكون هناك شىء اسمه « البراكسيس » · فاذا كنت أريد ـ على سبيل المثال أن أنفخ دراجتى ، فلن يجدينى فى هذا أن أفهم ميكانيزم نفخ الدراجات · وحتى لو كنت أنا نفسى مخترع المنفاخ ، فلن يجدينى ذلك فى نفخ الاطارات، الا اذا كنت قادرا على استخدامه · واستخدامه يقتضى أن استخدم نفسى : أصابعى وعضلاتى كجزء من عملية تركيب المنفاخ فى العجلة ، وتحريك أجزائه · والتفكير الذهنى المحض لا ينجز شيئا على الاطلاق · والجانب الجسدى للكائن البشرى هو ـ حرفيا ـ اتصاله بالعالم . وباستخدام نفسه ، وأطرافه بوصفها أدوات ، يقوم بتغيير الأشياء · وما الأدوات الا امتدادات لليدين ، أو نستطيع أن نعتبر اليدين والمنفاخ أدوات ·

هذا كله هو المادة الخام التى نستطيع منها أن نشيد تفسيرا لتجربتنا عن الضرورة · ويتلو ذلك (فى الكتاب) الحديث عن تجربة الضرورة نفسها (صفحة ٢٧٩) · ولكن عندما يأتى سارتر الى صميم الموضوع ، لا يجد سارتر الا القليل الذى يستطيع أن يضيفه ، مما يدعو الى شىء من العجب · فهو يقول لنا : ان الضرورة ينبغى ألا تختلط فى أذهاننا بالتقييد · فنحن نشعر بالحرية عندما نمارس نشاطنا ، فيما نخطط لتنفيذه، والقرارات هى قراراتنا ، ونحن نتخذها فى حرية · ولكننا نشعر أيضا بالضرورة ، وذلك فى غيرية الآخرين ، وفى العالم المادى ، وفى أن ما نخطط له يتحول الى شىء مختلف عما تصورناه ، ومع ذلك فاننا نتعرف فيه على عملنا الخاص · « والانسان الذى ينظر الى عمله ، ويتعرف فيه على نفسه تماما ، ولا يتعرف على نفسه فيه على الاطلاق فى الوقت نفسه ، والذى يستطيع أن يقول فى وقت واحد معا « لم أكن أريد ذلك » و « أنا أدرك أن هذا هو ما صنعته ولم يكن فى استطاعتى ألا أصنع سواه » ـ هذا الانسان هو الذى يدرك الضرورة فى حركة جدلية فورية ، بوصفها المصير المحتوم للحرية عندما تصطدم بالعالم الخارجى » ·

ولهذا يقال ان « البراكسيس » هو الذى يبين لنا الضرورة والضرورة الجدلية بالذات · ذلك أن الانسان الذى يشرع بحرية فى التأثير

على المادة ، هو من يتأثر فى الخطوة الجدلية التالية ـ بتأثير تلك المادة نفسها التى يعمل لانتاجها • فهو يبدأ فى صنع الأشياء ، وتنتهى الأشياء بأن تصنعه • ذلك لأنها تحدد ما يستطيع أن يفعله ، كما تحدد له وقائعيته facticity الخاصة • هنا اذن ، نجد نسخة سارتر للاغتراب الماركسى، وبواسطة هذا الاغتراب يصبح الناس أجزاء من البيئة المادية • ولا يبغى سارتر أن يؤكد أن هذا ما يحدث فحسب ، ولكنه يريد أن يؤكد أيضا أن طريقتنا فى معرفة أن هذا هو ما يحدث ـ بأن نعانيه فعلا ـ له وضع من نوع خاص : فالمعرفة التى نكتسبها بهذه الطريقة لا تقبل النزاع ، لأن انكارها معناها أن الانسان ينكر أن ما يفعله هو ما يفعله •

(د) الجمعى The collective

رأينا حتى الآن الموقف الانسانى كما يتبدى فى المشروعات الفردية ، أو فى تجربة الفرد خلال حياته العاملة • غير أن هذا كله مجرد تجريد • بيد أن سارتر يدخل بنا فى القسم الرابع الى البنية الاجتماعية التى تعكس الوقائع الأساسية للندرة ، والانسان ـ بوصفه خطرا ـ فى مواجهة الغير ـ أعنى الى ما هو جمعى collective • فأن يكون الانسان جزءا من البيئة المادية بغية تغييرها ، والذى قيل عنه فى القسم الثالث انه التأثير الصادر عن جدل البراكسيس ـ هذا التكوين معادل لما يسميه سارتر « التفتت الذرى » atomization • وعندما يتفتت الناس الى ذرات atomized فانهم يصبحون أشباه بالأدوات التى ترقد جنبا الى جنب فى صندوق ـ لاستخدامهم جميعا فى تغيير العالم ، ولكنهم عاجزون عن اتخاذ المبادرة فى أى شىء • و « التفتت الذرى » هو الاسم الذى يطلقه سارتر على وضع « الانفصال » للانسان عن غيره من الناس، وهذه الكثرة تتجلى فيما هو جمعى •

والسمة الجوهرية للجمعى ، فى مضاد « الجماعة » groups هى أن الناس يعيشون فى « الجمعى » جنبا الى جنب دون أى احساس بالمشاركة الجماعية community • فما برحوا عددا من الأفراد ، والقانون الذى يتحكم فى تعايشهم هو قانون « المتوالية » series ويضرب لنا سارتر مثلا ـ على نطاق ضيق ـ عن هذا الجمعى فى حالة الطابور الذى ينتظر الحافلة العامة • ففى هذا الطابور لا توجد غير « كثرة من العزلات solitudes» • هناك بمعنى من المعانى غاية مشتركة هى الركوب فى الحافلة عندما تأتى • بيد أن المشـــاركة فى هذه الغاية

مضللة ، ذلك أن كل عضو فى هذا الطابور يريد اللحاق بالحافلة من أجل سبب منفصل خاص به ، وهو لا يعبأ اذ تمكن الآخرون من اللحاق بالحافلة أو لم يتمكنوا ، واذا لم يتسع المكان فى الحافلة ، فانه يؤثر أن يلحق بها دونهم • ولكنهم يشـــكلون طابورا ، بدلا من الوقوف فى غير نظام على الاطلاق ليحددوا من سيركب الحافلة أولا ، مادام من الواضح أنه لا وجود لخاصية باطنة فى أى أحد منهم لتحديد من سيكون الراكب قبل غيره • ومن ثم فانهم يسوون المسألة بهذه الطريقة العددية البحتة ، وأيا كانت خصائص المرء ومكانته ، فان الشخص الذى يتصدر الطابور يكون هو رقم واحد ، وهو الذى يصعد أولا •

هذه الاستحالة لتحديد من هو الشـــخص « المميز » على أساس الخصائص الشـــخصية تجبر كل عضو فى « الجمعى » على قبول دوره بوصفه « فردا عاما » ، على حد تعبير سارتر ، فردا لا تميزه صفات خاصة • ولو أن هناك من هذا الصنف من الأفراد أكثر من واحد ، فانه من الممكن استبدال الواحد بالآخر ، واذا كانت الحياة الاجتماعية كلها تعاش على مستوى « الجمعى » ، لما كانت هناك مؤسسات ، أو زعماء ، أو أية منظمة تهدف الى الكفاءة وسيكون كل انسان بلا حول ولا قوة كغيره من الناس ، وكعضو فى هذه المتتالية البحتة ، لن يكون لأحد أن يتغلب على هذه الحقيقة ، وهى أن جميع الأعضاء ــ بوصفهم أجسادا مادية ، يعيشون منفصلين •والكشف عن هذا العجز بالنسبة لكل عضو سيكون ــ وفقا لسارتر ــ أهم لحظة فى التغير من « الجمعى » الى الجماعة ــ فى التاريخ ، أعنى فى الحركة صوب الثورة • « اذ تصـــبح المتتالية ظاهرة لكل انسان •• فى اللحظة التى يدرك فيها ــ فى شخصه وأشخاص الآخرين، عجزهم المشترك عن التغلب على اختلافاتهم المادية » (صفحة ٣٢٥) •

واشتراكى فى هوية واحدة مع الآخرين جميعا ، أو بالأحرى مع أى آخر على الاطلاق ، يصورها سارتر بعد ذلك بمثل اقتصادى ، هو سوق الأسهم فى المجتمع الرأسمالى حيث يتحدد سلوك كل من المشترك والبائع دائما بما يجرى فى مكان آخر • فهناك يتصـــرف كل فرد على أســـاس المصلحة الشخصية التى تضع فى اعتبارها ــ على نحو زائف ــ مصلحة الآخرين • فالدافع على شرائى أنا أو بيعى هو تقديرى لما يفعله المشترون البائعون الآخرون • ولكننا نخرج جميعا بحثا عن أنفسنا فحسب • هذا هو « التتالى » seriality • مثل هذا الوجد المتتالى يفسر ــ وفقا لسارتر ــ مجالا كاملا من الظواهر الاجتماعية ، فعلى الرغم من أننا لا نحيا

تماما على مستوى « التتالى » ، الا أن هذا هو وضعنا فى مناطق واسعة من حياتنا اليومية • هذه الظواهر مثل حالات الذعر ، الاســـتعمار ، حالات الجنون من صنف أو آخر – مثل هذه الظواهر يمكن تفســيرها بالتتالى ، حيث يحدد الرأى العام ما نبديه من آراء ، وليس هناك ما يدفعنا الى القول – مثلا – ان اسطوانة معينة هى أفضل الاسطوانات الا لأن كل انسان يقول ذلك • وهذا معناه أن هذه الاسطوانة أفضل لأنها تبيع أكثر من غيرها ، وهى تبيع أكثر لأنها « اختيار الجماهير » ، فهى الأفضل • وحالة « التتالى » هى سلب للجدل ، من حيث أنها سلب للتقدم والحرية •

وتنشأ الحركة الجدلية التالية مع نشأة « الجماعة » the group وهى التى تبنى بالذات لتحطيم « الجمعى » ، والظروف اللاانسانية التى تفرضها علاقة التتالى بيد الناس • ومناقشة تكوين الجماعة هى التى تحتل الكتاب الثانى من « نقد العقل الجدلى » •

(د) تكوين الجماعة :

عنوان الـــكتاب الثـــانى هو « من الجمـــاعة الى التـــاريخ » Du groupe à L'Histoire • والقسط الأوفر منه مكرس للأمثلة التى تصور انبثاق الجماعة عن الجمعى • هذا الانبثاق يتم على مرحلتين : الجماعة فى حالة امتزاج ، والجماعة بمعناها الصـــحيح • ومن المحال انصاف الكتاب انصافا تاما دون تحليل الأمثلة التاريخية تحليلا تفصيليا ، بيد أن هذا العمل ينبغى أن يترك المؤرخ • وكل ما يستطيع أن يفعله شخص مهتم بالفلسفة فى المقام الأول هو أن يحاول استخلاص دعاوى عامة معينة من تلك التفاصيل ، أعنى الدعاوى التى يلح عليها أثناء ايراده للأمثلة ، واستنباط النتائج الفلسفية التى قد يكون سارتر مستعدا لاستنباطها من هذه الدعاوى • ولكن ينبغى أن نؤكد أن استخلاص أى شىء يشبه المذهب الفلسفى من هذا الجزء من الكتاب هو مسألة استنتاج ، ومسألة تأويل بكل تأكيد • ومن الممكن تماما أن يكون الاستنتاج مخطئا •

لقد نعتنا وصف سقوط الانسان فى التتالى عند احتكاكه بالعالم المادى – ذلك الوصف الذى يحتل الكتاب الأول من « نقد العقل الجدلى » – نعتناه بأنه النسخة السارترية للسقطة The Fall • ونشأة « الجماعة » هى معركته ضد هذه الحالة الساقطة • ولعل أفضل مثل على هذا الصراع هو ما يستمد من الثورة الفرنسية • وسارتر يحلل اليوم الرابع عشر من يوليو ١٧٨٩ لكى يبين كيف أن الباريسيين فى لحظة الأزمة ، وتحت تهديد

جماعة بادية العداء ـ كيف استطاع الباريسيون الذين كانوا يتسكعون منعزلين الواحد عن الآخر فى متاهة من الدروب والطرقات المنفصلة ـ أخذوا يدركون وحدة شطر واحد من باريس · وجعل الاحساس بالوحدة بين أنياب المعارضة ينمو حتى ظهر الى الوجود فى نهاية الأمر وعى ذاتى أصيل بالمشـــاركة الجماعية فى الغايات ، نوع من التبادلية الحقيقية · وتوحد كل انسان فى مواجهة الخطر المشترك ـ مع جاره ، بحيث كف الآخرون عن تحديد ســلوك الانســان من الخارج ، وانما عمدوا الى تحديده من الداخل ، على النحو الذى يحدد به المرء ســلوكه الخاص · وبدلا من أن أنظر الى الآخرين من الناس على أنهم عقبات ، فقد أوحد ارادتى الخاصة معهم ، فى مثل هذا الصنف من الموقف · فيكون ما أخطط له ، هو ما يخططون له ـ حرفيا ، وتكون ارادتهم وارادتى شيئا واحدا ·

واللحظة الحرجة ـ اذن ـ فى الصراع من أجل تكوين جماعة ، هى اللحظة التى انظر فيها الى الآخرين ـ والى كل واحد فيهم ـ على أنه « أناى » الأخرى my alter ego وحركة الخروج من « الجمعى » الى الجمـــاعة حـــركة جدلية · وســـارتر حـــريص على أن يبين أن المرء يستطيع أن يستنبط ضرورة هذه الحركة الجدلية ، من الضرورة التى كان يأمل فى« الكتاب الأول » أن يبين أننا نعانيها مباشرة فى أفعالنا الفردية · وهذا معناه أنه لا يتناول « الجمعى » أو « الجماعة » بوصفها كيانا عضويا له حياته الخاصة وقوته الدينامية ، اذ لا تتمتع بقوانين نموها الخاصة ، وانما تحكمها القوانين التى تحكم نمو الفرد · فالجماعة هى « البناء المشاع لفعلى الخاص » (صـــفحة ٤٠٣) · وواقعها هو واقع « الفرد العام » ، بيد أن هذا الفرد لم يعد شيئا ذريا منفصلا معزولا ، لا تربطه بالأفراد الآخرين سوى علاقة التضاد التى تولدها الحاجة ، وانما يجد كل فرد من أفراد الجماعة ـ نفسه فى الناس الآخرين ، بحيث يصبح الآخرون ـ كما رأينا ـ هم مصدر الحرية ، وليسوا عقبات فى سبيلها · ومن ثم لا توجد القوة الثورية فى الطبقة الصاعدة ، وانما فى جماعة الأفراد الدينامية التى تصير قوة فى التاريخ عندما يخرج الأفراد من حالة الجمعى · ولحظة ظهور ما يمكن أن نسميه « بالارادة العامة » وعندما يتوحد الناس حقا الواحد مع الآخر ـ ربما كانت هى اللحظة التى يتم فيها التغلب على العجز التى يتسم به موقف الانسان بوصفه فردا · فاذا أمكن اطالة أمد هذه اللحظة ، فقد يتعاون الناس بدلا من أن يتقاتلوا ، وتكون الأخلاق التى وعدنا بها سارتر فى « الوجود والعدم » قد اكتملت ·

غير أن المشكلة التى تواجه الجماعة ، مادامت تفتقر الى الوحدة العضوية والوحدة الطبيعية على السواء ، هى دائما كيف يمكن أن تظل موجودة ، وكيف تتفادى الانتكاس الى عجز « الجمعى » الصرف · وخطر الذوبان الذى تتعرض له الجماعة يزداد حدة فى اللحظة التى يولى فيها الخطر المباشر التى أتى بها الى الوجود · والوســيلة الرئيسية لتجنب الانحلال هى « القسم » (أو « العهد ») الذى يفرض ضرورة مصطنعة على كل فرد ، مكان تلك الحرية التى أسستها الجماعة حديثا ، والتصديق على هذا القسم الذى بدونه لا يكون له أى سلطان ، هو الارهاب (أو الرعب) ففى ذلك العهد أعترف بحق كل انسان آخر على ، حقهم فى قتلى اذ أنا حنثت به · والشىء الذى تكون بهذا العهد ، هو طائفة حقيقية ، ترتبط فيما بينها « بأخوة الخوف » · فنحن لا نرتبط بأية أخوة بواسطة طبيعة مشتركة ، بأكثر من الاخاء الذى يربط بين حبات الفول فى قرن واحد ، ولكننا نرتبط بفعل متعمد من الاعتراف بحق كل واحد فينا على الآخرين · ويقول ســـارتر عن تكوين الجماعة ، بأنها لا تؤســـس على انسانيتنا المشتركة ، لأنها هى نفسها « بداية الانسانية » ·

(هـ) تنظيم الجماعة :

ويحفل معظم ما تبقى من الكتاب بأمثلة يقصد بها أن تبين كيف أن الجماعة ــ ما أن تتكون ــ حتى تصير هيئة ذات مؤسسات ، وقوانين ، وواجبات خاصة يناط بها الأفراد · فاذا كان ما نتعرض له الآن بالمناقشة هو دولة أو جماعة سياسية ، فانه من الطبيعى أن يثار السؤال عن المكان الذى تستقر فيه سيادة هذه الدولة · وعلى هذا السؤال يجيب سارتر بأنه اذا لم يكن فى « الجمعى » لا يوجد مكان لمفهوم السيادة ، لأن كل انسان لا حول له ولا طول لكل انسان آخر ، الا أن العكس فى « الجماعة » هو الصحيح ، اذ تكون السيادة لكل فرد · ومشكلة السيادة بمعناها العادى هى مشكلة الحد من سيادة هى بطبيعتها كلية universal والنتيجة التى ينتهى بها هذا القسم هى أن التطور التاريخى لكل المجتمعات هو وظيفة للتناقض الأساسى بين المتواليات اللا انسانية الجامدة وبين « أخوة الجماعة » ، وهذا التناقض هو القوة المحركة للتاريخ · بيد أن المرء لا يستطيع أن يصف الجمعى المتتالى أو الجماعة الا بحدود الأفراد ، وبالعلاقات التى يحملها الأفراد بعضهم للبعض الآخر ·

٩ ـ عملية الاشـــتمال Totalization

كرست لتحليل القسم الأول من « نقد العقل الجدلى » حيزا أكبر عما كرسته للقسم الثانى منه ، اذ أننا نجد فى القسم الأول الأدوات العامة التى يقترح بها سارتر ادخال اصلاحه على النظرية الماركسية · وفضلا عن ذلك ، فان المجلد الثانى للكتاب كله ، اذ كان له أن يكتب على الاطلاق ـ سوف يواصل الموضوع الذى تعرض له القسم الثانى وان يكن ذلك من وجهة نظر « التجربة الانعكاسية » reflexive experience · ومن ثم ، فان هناك ما يبرر القول بأن الحكم الذى يصدره المرء على القسم الثانى ينبغى أن يحتفظ به للحاضر · بيد أننا لو ذهبنا نلتمس ما يمكن أن يعد نظرية سياسية بوجه عام ، فلابد أن نتوقع العثور عليه فى هذا القســـم الثانى من المجلد الأول ·

وفى القسم الأول نتعرف على المفاهيم التى ينتوى ســـارتر تحليل المجتمعات بمقتضاها ، وفى القسم الثانى ، يشـــرع على الأقل فى ذلك التحليل · بيد أن النتيجة تبدو لى مخيبة للأمل من أنحاء شتى · فثمة احساس يطارد المرء ، احساس يتزايد كلما مضى المرء فى قراءة هذه الصفحات شديدة الاستطراد ، المرتبطة ارتباطا محكما ، أن كل ما فيها قد قيل من قبل بأسلوب مختلف ·· والفقرة التى يرد فيها القسم (أو العهد) بوصفه الرباط الذى يمسك المجتمع معا ، والذى يتولد عن الرعب ، ويستمر فى الحياة بفضل الرعب ، يقنع المرء فى نهاية الأمر بأن هذا هو صوت هوبز Hobbes · ولن نكون واهمين بصورة غير مناسبة اذا نظرنا الى تلك الحالة المخيفة من التتالى على أنها المقابل المضاد لحرب الجميع ضد الجميع فى صورتها البدائية الطبيعية ، واذا رأينا ذلك «العهد» يدعمه الرعب ، كما يؤيد السيف الميثاق · وكل من هوبز وسارتر يحرص نوعا ما على تفسير كيف أن الناس بوصفهم موضوعات مادية تتألف من ذرات مادية ، يتخذون الوضع الذى يقيمون فيه مؤسسات ، ويضـــعون قوانين · ثمن اختلافات واسعة بين كل منهما ، بطبيعة الحال ، ولكننا نحتار اذا أردنا أن نعرف من كتابتهما هل اعادة بناء نمو المؤسسات قبلى تماما ، أم أنه تجريبى فى شطر منه ·

ويزعم سارتر انه يقوم بتطبيق الأنثروبولوجيا ، وأن أمثلته جميعا تاريخية ، وأنها مستقاة من التاريخ الحديث ، وفضلا عن ذلك ، يزعم

أن الندرة هى الوضع العادى للانسان ، وأن القول صـــادق على نحو عرضى ، وليس ضروريا · ولكن ، فلنفترض أنه لا وجود لأمثلة تاريخية على الانتقال من « التتالى » الى الجماعة ، ولنفترض أنه لم يكن موفقا بما فيه الكفاية عندما استمد أمثلته من الثورة الفرنسية ، أكان عليه فى هذه الحالة أن يتخلى عن نظريته ؟ قد يعترض معترض بأن هذا سؤال أحمق ، اذ قد يقال انه قد استخدم نظريته من أجل تفسير وقائع الثورة · بيد أننى لا أعتقد أن هذا القول معقول تماما · ذلك أن المادية الجدلية هى ـ فى المقام الأول ـ مذهب قبلى a priori ، ونسخة سارتر منها ، التى يذهب فيها الى أن القوة الدينامية داخل العملية الجدلية هى الفعل الانسانى الفردى ـ هذه النسخة قبلية أيضا ، وان كانت خليقة بالحصول على برهان حاسم من خلال تجربة كل منا · وعلى هذا ، لو أخفقت الأمثلة التاريخية ، فسيظل المذهب سليما ·· ولكنها لن تبوء بالفشل أبدا بطبيعة الحال ، لأن أى شىء يمكن أن يوصف بأنه يتلاءم مع خطة الصـــراع الانسانى لتجنب السقوط فى عجز التتالى · وقد اتهم سارتر الماركسيين بأنهم يرغمون التاريخ على الدخول فى نموذجهم الجاهز مسبقا . وربما كان من المحتوم ، أن يقع سارتر فى هذا الفخ نفسه ·

وهناك سمة أخرى هامة يشترك فيها كل من هوبز وسارتر ، وان اشترك فيها أيضا كثير من أصحاب النظريات السياسية الأخرى ، هذه السمة هى الحاحهما على أن نتيجة العقد أو الميثاق هى قيام « مجتمع واحد موحد » يمكن اعتباره كلا ، من حيث غرضه المشترك · ومن الحق أن سارتر فى هذا المجلد من « نقد العقل الجدلى » مهتم فى المقام الأول بتلك العملية الجدلية المزعومة المتجهة نحو ظهور هذا المجتمع الموحد ، بيد أن العملية الجدلية تتيح بالضرورة ظهور شىء يمكن أن ندركه تماما على أنه واحد · ومفهم الشمول ، وان لم يصغ أبدا صياغة واضحة ـ يسود على النصف الثانى من المجلد الأول لـ « نقد العقل الجدلى » · وقد استخدم هذا المفهوم نفسه فى القسم الأول ، على نحو أقل وضوحا · فهناك نجد أن عمل الفرد ، وتدخله فى العالم المادى بدافع اشـــباع حاجة من حاجاته ، يحدثان تغييرا فى العالم المادى يمكن أن نصفه تماما ـ باعتباره كلا من حيث نية الفرد الذى يقصد اليها ، أعنى أن الجدل يظهر الى الوجود من خلال تكوين الفرد لمشروع يقتضى وصفه النظر الى الموقف ككل ، والارتفاع فوقه · ولكن ، فى القسم الثانى ، حيث تؤخذ أفعـــال الأفراد جميعا على أنها متناسقة، لم تكن النتيجة لفعلهم مجرد موقف متغير يمكن وصفه فى حدود هدفهم المشترك (الآن) ، وانما ينشأ أيضا الموقف الذى

يوجد فيه نوع من الهوية بين شخص وآخر ، وتكون النتيجة « المشتملة » جماعة لها غرض واحد فى تنظيم واحد كامل ٠

عملية الاشتمال هذه ، التى هى هدف الجدل ، تصـــدمنا حتما بوصفها شيئا مشئوما فى هذا السياق ، كما يبدو لنا توحد فرد مع فرد آخر وكأنه الغاء للحرية الفردية ، سعيا وراء غاية انسانية مشتركة ٠ ولا تبعث فينا « أخوة الخوف » غير سرور ضئيل ، مثلها فى ذلك مثل الملكية المطلقة ــ عند هوبز ــ التى تنشأ عنها وحدة الدولة ٠ ويســـلم سارتر طوعا بأن الشمولية totalitarianism جزء من روح العصر ٠ ويقول فى مقال نشره فى « مواقف ــ ٢ ــ » : « ان الفكرة الشمولية جزء من روح العصر ، وهى التى ألهمت التجربة النازية ، والتجربة الماركسية ، وهى التى تلهم الآن التجربة الوجودية ٠

ومع ذلك ، وعلى الرغم من أن جميع الأمثلة الواردة فى القسم الثانى ســياسية أكثر منها تاريخية ، وعلى الرغم من أن نزعة التتالى serialism تتوحد فى وضوح مع الراسمالية ، كما تتوحد الشيوعية مع الجماعة الحقة ، فان هذا لا يزيد عما يتوقعه المرء ٠ فلا جدوى من أن نقيم التضاد ــ بوجه عام ــ بين نوع الموقف الذى يبدو أن سارتر يراه مرغوبا فيه ــ وبين موقف ليبرالى غامض قد نشعر أننا نميل الى تفضيله٠ ذلك أن عدم اكتمال الكتاب والغرض المجرد النظرى الذى يصرح به يجعل هذا الضرب من التعقيب غير مناسب ٠ بيد أن ما تحق لنا المطالبة به هو أن يكون « لفكرة الشمول » وهى الفكرة الأساسية للقسم الأخير من المجلد الأول ــ معنى بالفعل ، بحيث لا يكون اعتناق نظرية « عملية الاشتمال » totalization متناقضا مع فكرة تطعيم الماركسية بالوجودية وهو الغرض المصرح به من المهمة كلها ٠ وأعتقد أن هذا المطلب لا يمكن ارضاؤه ٠

قال سارتر فى « الوجود والعدم » : « من المحال من حيث المبدأ اعتناق وجهة نظر الكل » » ومن الحق ــ بكل تأكيد ــ أن الوجودية اذا أرادت أن تحتفظ بأى نوع من الهوية على الاطلاق ، فينبغى أن تعتنق أساسا وجهة نظر الفرد ٠ ولابد من أن نحاول وصف العالم من وراء عينى كل انسان ، دون أن تلتزم ــ على قدر الامكان ــ بأية نظرية قبلية a priori وحتى لو لم تلتزم الوجودية نظريا بمثل هذه المغامرة ، فانها قد أحرزت على يدى سارتر أعظم نجاحاتها على الأقل فى مجال الوصف ٠ فمن الحق، أنه يخبرنا فى « نقد العقل الجدلى » بأن « الجماعة » ليست وحدة عضوية ،

وأن وجودها هو وجود الأفراد الذين يشكلونها ، منظورا اليه فى ضوء معين · كما يخبرنا أيضا بأن مفهوم « الجماعة أثناء الاندماج » لا يمكن وصفه على نحو معقول الا فى حدود التأثير الفردى على العالم الخارجى للبراكسيس الفردى ،وأن الأساس القبلى للنظرية الماركسية يمكن أن نجده فى هذا البراكسيس الفردى ·· بيد أن مجرد قولنا ان شيئين يتساوقان لا يجعلهما كذلك ــ لسوء الحظ · بل تبقى هناك فجوة أساسية لا سبيل الى عبورها بين هدف التطور الجدلى للجماعة ، وبين عالم المشروعات الفردية الذى يعرض علينا فى كتاب « الوجود والعدم » ·

وثمت طريقة أخرى للنظر الى هذه الفجوة نفسها ألا وهى التركيز على الاختلاف بين الادراك الذى يملكه كل منا للعالم ، وبين أى علم منظم وموضـــوعى · وقد انتقد سارتر الماركسيين فى مقالة سنة ١٩٤٦ لأنهم يعتقدون أن العلمى والمادى مطابق لما هو كمى · وكان قد تخلى عن هذا الاعتقاد ، ان كان قد اعتنقه قط ــ وزعم بدلا من ذلك أنه يبرهن على ضرورة المادية الجدلية من نقطة بداية الادراك الفردى · ومن الجلى ، أن الضرورة الجدلية ، مذهبية ، لأنها التبرير العقلى لكل شىء داخل مخطط علمى هائل ، ويبدو أن ســـارتر يأمل فى أنه حقق نقله من نظرة لا عقلية وشخصية للعالم الى التقسيم المنظم الكامل له · بيد أن الشطر الأكبر من « نقد العقل الجدلى » لا يبدو لى أنه استطاع حتى الآن تضييق الهوة بين هاتين النظرتين بحال من الأحوال · والنتيجة الوحيدة هى مشاهدة الماركسية وقد ابتلعت الوجودية تماما ·

١٠ ــ اختفــاء الفـــرد :

ربما استطاع المرء أن يفهم الى حد ما الطريقة التى حدث بها هذا الاختفاء · لقد كان فى كتابات ماركس ــ كما رأينا ــ تغيير تدريجى فى الاهتمام من الفرد واغترابه عن نفسه ، الى الجماعة والطبقة فى حربها مع الطبقات الأخرى بسبب تقسيم العمل · وهناك حركة موازية فى اهتمامات سارتر وثيقة الصلة بحركة ماركس ، حركة تبتعد من وجهة نظر الفرد الى وجهة نظر الجميع · ولكن ، على حين لم يكن فى نظرية ماركس ما يحول دون هذا التغيير ، فانه فى حالة سارتر يتولد عنها توتر لا أمل فى انفراجه ، اذ أن النظرية التى بدأ منها كانت تهدف بالضبط الى بيان

استحالة هذا الوضع « الموضوعى » الذى تحرك اليه · وفضلا عن ذلك ، لم يكن التغيير هو الشيء الذى ساقنا هو نفسه الى توقعه حين وعد باحالة نظريات ماركس احالة باطنية ، وتجسيدها لنا · فأصبح ما نتوقعه هو أن يفسر لنا المفاهيم الماركسية مثل « الاغتراب » ، « وتقسيم العمل » وما شاكل ذلك ، وفحصها من وجهة نظر الشخص الذى يعيش من خلالها ، وربما توقعنا أن يخبرنا بماهية هذه الظواهر فعلا ، أعنى أن يقدم لنا « حقيقتها المعاشة » ، ولكنه قدم لنا ـ بدلا من ذلك ـ مجموعة جديدة من المفاهيم لا تقل تجريدا عن مفاهيم ماركس التى وان تكن لها فى كل حالة تقريبا ما يماثلها فى المفاهيم النفسية الواردة فى « **الوجود والعد م**» ـ الا أنها لم تفسر حقا بتلك المفاهيم ، كما لم يبين لنا كيف نمت منها · كل ما فى الأمر أنها حلت محلها فحسب · وعلى سبيل المثال ، كما لا حظنا فى موضع متقدم من هذا الفصل ، توجد فى « **الوجود والعدم** » بين كل كائنين واعيين حالة من الصراع ، تتحول فى حالة العاشقين المتطرفة الى صراع مستميت لكل منهما كى يمتلك الآخر تماما ، و فىالوقت نفسه يتركه حرا حتى يستطيع أن يهب حبه فى حرية · هذا الصـــراع قد خف تماما فى «**نقد العقلى الجدلى**» ، ولم يعد الآن سوى تعارض تسببه الظاهرة العرضية للندرة · وهذه الظاهرة هى القوة الدافعة للتاريخ ، ولكن يبدو أنها لا ترتبط أدنى ارتباط بالحقائق الخاصة بلغة الناس ـ أو انها لا ترتبط الا بأشد الحقائق أولية ، كرغبتهم فى الحصول على ما يكفيهم من طعام ·

وهنا نلمس موازاة مرة أخرى ، وان تكن أقل شبها ـ بين حالة وعى الفرد الذى تجمده نظرة « الآخر » ، ويصاب بالشلل نتيجة للصفات التى يطبقها « الآخر » عليه ، وبالتالى يحرمه من حريته ، وبين وضع الأعضاء الأفراد فى « الجمعى » الذين يشعرون بالعجز وفقا لقانون التتالى لجرد ظروف الحياة التى جعلتهم يعيشون فى مجتمع مع الآخرين · وهذا العجز هو فى المقام الأول ، وقبل كل شيء مسألة ظروف ، وهو ما يصوره لنا مثل طابور الأوتوبيس · فاذا تغيرت الظروف ، وهذا ما يمكن أن يحدث ـ زالت هذه الحالة ، أو تم البرء منها · وهنا أيضا تتغير المفاهيم المألوفة وتصير «علمية» ، وتكون النتيجة أن حل هذه المصاعب يقدم الينا عن طريق الثورات · وعلى حين أننا لا نجد فى « **الوجود والعدم** » مهربا من التهديد الموجه الينا من الآخرين ، فاننا نستطيع أن نتحاشاه فى « **نقد العقل الجدلى** » بتكوين الجماعة والحفاظ عليها · وهذا التغيير نستطيع أن نلمسه المرة تلو الأخرى · « والمشـــروع » الذى نجده فى « **الوجود والعدم** » ممارسة للاختيار الحر ، يصبح « براكسيس » فى « **نقد العقل**

الجدلى » ، نكتشف فيه العقلانية الجدلية · وتصـــير الفلسفة الوجودية الميتافيزيقية نفسها ايديولوجية يمكن الاستغناء عنها ·

بيد أن هذه التغيرات ليست من قبيل النزوة ، كما أنها لا تنشأ عن مجرد تحول مفاجىء الى الماركسية · فقد رأينا فى نهاية الفصل الأخير ان مثل هذه النقلة كانت ضرورية نتيجة للطريق المسدود الذى وصـــل اليه « **الوجود والعدم** » نفسه · ولم يكن هناك فحسب ، بل فى المسرحيات والروايات التى ظهرت فى تلك الفترة أيضا ـ حيث تقدم الينا نظرة قاتمة للوضع الانسانى ، كما لا تقدم الينا الوســـيلة التى يمكن أن نجعل بها الأشياء أفضل ، حتى على سبيل الامكان المنطقى · ولما كان وضعنا يعرض علينا بوصفه جزءا من ذلك التركيب المحتوم للعالم ، فانه من العبث السؤال عما ينبغى أن نفعله لعلاج هذا الوضع · غير أن ثمة سبيلا يعرض علينا الآن ، بوصفه مفضلا على أى سبيل آخر ، هو اشعال نار الثورة ، وهذا شىء نستطيع أن نفعله · وعندما وعد سارتر أن يكتب من وجهة نظر أخلاقية ، أصبح ذلك محالا دون تحول جذرى · والتحول المقبول الوحيد الذى اكتشفه هو تحول الى الماركسية ، لأن هذا التحول هو وحده الذى يجعل من الممكن ما كان يبدو محالا فى ختام « **الوجود والعدم** » ، ألا وهو نمو أية علاقة بين شخص وآخر فى المجتمع · ولابد أن تكون المشكلة الأخلاقية هى مشكلة كيف نعامل الآخرين ، وكيف نضع اهتماماتهم فى حسابنا ، وأن نعاملهم بوصفهم شيئا غير التهديد · ومن المفروض أن طريقة معاملة اهتمامات الآخرين بوصفها مطابقة لنا ، والنظر الى الآخرين باعتبارهم اخوة · وفى هذا نهاية للانعزال ·

بيد أن هذه النظرية الأخلاقية الجديدة الامكان ما برحت غير مرضية لنا ، كما ينبغى ألا ترضى سارتر تماما · ففى ختام « **الوجود والعدم** » وبالتطبيق فى مقال ١٩٤٦ ، كان الموقف الأخـــلاقى الذى تعرض لأقسى ضروب الانتقاد هو موقف « الجدية » seriousness · ذلك أن «روح الجـــدية » ، أو المثالية ، تدفع الناس الى التفكير فى وجود قيم مطلقة مغروسة فى الأشياء ، وقابلة لأن يكتشفها الناس · وفى السياق السياسى ، كانت هذه هى الروح التى ساقت البورجوازية الى أن يفترضوا أنفسهم مميزين بطبيعتهم عن الناس ، وعلى الرغم من أنهم لم يكونوا على وعى تام بأنهم يشكلون طبقة ، الا أن شيئا من التضامن كان يجمع بينهم وذلك باعتقادهم أنه من « الحق الطبيعى » أن تسير الأشياء على ما هى عليه · غير أن سارتر أراد فى ١٩٤٦ أن يضع مكان هذا ، فلسفة تبرهن لكل كائن

بشرى ــ برهاناحاسما ــ علىعرضيتهالخاصة contingency · فليس لأحد أية « علة وجود » طبيعية ، كما لا يملك أى حق طبيعى على أى شخص آخر · وفى هذه الأخلاقية الجديدة ، حلت « الجماعة » محل ذلك «التتالى» seriality الذى يشعر فيه كل انسان أنه « زائد عن الحاجة » de trop ككل شــخص آخر · ويشــعر بأنه كائن . وهذا يبدو كأنه انتقال من « العرضية » · ولكن ، حتى فى الجماعة ، لا توجد حقوق طبيعية · وهذا الالتحام ، هذا التغير من الجمعى الى الجماعة ، يقوم به الأشخاص الذين يريدون تغيير ظروفهم ، والذين يصلون الى رؤية أنفسهم مرتبطين بهذا الغرض المشترك · ومع أنهم أبعد من أن يفكروا فى أن لبعض الأشخاص امتيازات خاصة ، الا أنهم لن يستطيعوا الوجود كجماعة اذا كفوا عن التفكير فى أنفسهم بأنهم متوحدون جماعيا على نحو ما · فليس للمؤسسات أو للسلطة وجود طبيعى ، وانما تظهر الى الوجود بوسيلة مصطنعة هى « الميثاق » · وما تتسم به القيم من عرضية ، تحفظه عرضية المؤسسات التى يتم اختيارها عن عمد ، ويمكن دائما أن ينالها التغيير · ومن ثم . نتجنب « الجدية » ، وفى الوقت نفسه نجد وسيلة لتبديد الانعزال ·

ومع ذلك ، تكون سمة العرضية الوجودية المميزة قد أنكرت تماما ، على نحو مختلف ، وهذا الانكار نراه أوضح ما يكون فى الممارسة الجديدة التى تشير الى الجماعة ككل ، ووصف السلوك الانسانى « علميا » من الخارج ، من وجهة نظر عالم الاجتماع · فوراء هذه الممارســة يكمن الافتراض القائل بأن التاريخ البشرى يمكن أن نثبت بطريقة حاسمة أن له شكلا معينا واختيار الحرية الآن معناه أن نختار تخليص أنفسنا من العجز الذى يتولد عن العيش فى « الجمعى » · وما أن نؤلف جماعة ، حتى يعنى اختيارنا للحرية اختيارا لاتخاذ الخطوات الكفيلة بالحيلولة دون تفككها · وهذا لا يمكن ضمانه الا بربط مصيرنا تماما بمصير الحزب الثورى ·

وقد يسوقنا الحجاج على أساس « الوجود والعدم » الى أنه قد ينبغى علينا الانضمام الى الحزب الشيوعى ، ولكن ، لو أننا فعلنا ذلك ، فربما كانت هذه آخر فعلة حرة لنا · أما الآن ، وقد رأينا أن التاريخ يتقدم بجدل ضرورى ومنتظم نحو « الجماعة » ، فحتى هذه الفعلة يمكن الا تكون حرة بأى معنى معقول ، وقد نكون مجبرين على الانضمام الى الحزب بواســطة قوى التاريخ · والصــراع بين الحرية والضــرورة الميتافيزيقية للأشياء قد ظهر من جديد · غير أن الصراع لم يعد الآن بين حريتى الشخصية التى هى جزء من وعيى ، وبين ضرورات الوضــــع

الانسانى · انه صراع بين حرية مجموعة من الناس لتسوية أمورها ، وبين القوى التى لا سبيل الى مقاومتها لحركة التاريخ الجدلية · وفى هذا السياق ، تقتصر حريتنا على التدخل فى عالم الأشياء المادية بمعنى خاص جدا ، ومحدود · وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نؤثر على بيئتنا الطبيعية لنصنع الأشياء التى ستتحكم بدورها فينا ، وتجعلنا على ما نحن عليه · فنحن أحرار فى أن نحول أنفسنا الى أدوات أو آلات لقوى التاريخ ، وهذا هو كل ما نستطيع أن نفعله ·

ومن الحق أن سـارتر يقول عن الندرة التى نستمد منها الدافع الأصلى على التدخل انها سمة عرضية للعالم · فمن الممكن ـ افتراضا ـ أن نتخيل عالما يخلو من هذه الندرة ، وفى مثل هذا العالم المختلف ، سيكون مجرى التاريخ البشرى مختلفا · أما فى حالتنا الحاضرة ، فان الحالة الاقتصادية للمجتمع قد لا تحدد طبيعاتنا ، ولكنها تحدد تطورنا · فاذا وضعنا بندا مشروطا بان « الاشياء قد تكون مختلفة » ، فانه لا يزودنا بأى طريقة بديلة حقيقية للتصرف ، مادامت الأشياء ليست مختلفة · ولا تزيد الحرية فى عالم الندرة الا قليلا عن تنازل لفظى لحساسيتنا · والواقع أن التناقض القائم بين الحرية والضرورة الذى جعل الأخلاق أمرا محالا فى « الوجود والعدم » ، هذا التناقض لم يرفع حقا · اذ حلت ضرورة جديدة مكان الضرورة القديمة ·

وربما كان من الجلى منذ البداية بالنسبة لسارتر على كل حال ، أن الأخلاق الوجودية أمر مستحيل · وقد كان شغفه الحار المبكر بعلم النفس الانسانى يبدو وكأنه يمكن أن يفضى الى فلسفة أخلاقية ، ولكنه لا يستطيع أبدا فى واقع الأمر · بل الأوضح من ذلك ، أن الأنثروبولوجيا الوجودية محالة · ذلك أن الشـىء الذى فقد حتما هو فكرة الحـرية الشخصية المدركة بالحدس التى بها تبدأ وجودية سارتر وتنتهى · وأيا كان ذلك الذى سيأتى فى المجلد الثانى من « نقد العقل الجدلى » من حيث بناء المذهب الاجتماعى أو السياسى ، فانه من المحال أن يعود سارتر القهقرى الى وجهة نظر « الوجود والعدم » · وقد يكون من الخطأ أن نصدر حكما بأن « نقد العقل الجدلى » لن يتمخض عن شىء بناء · ولكننا قد تخلصنا مرة واحدة والى الأبد ، من تلك الأسطورة الشخصية القاهرة عن الانسان الحر ، الذى يعانى حريته فى القلق ، والذى لا يواجه أية ضرورة فيماعدا ضرورة اختياره لنفسه ·

الأسس الوجودية للعلاج النفسى

رولوماى

ماهى السـمات الجوهرية التى تجعل من هذا المريض شـخصا موجودا ، والتى تؤلف هذه الذات بوصفها ذاتا ؟ واود أن أقترح سمات ست ، أسميها مبادىء ، وجدتها أثناء عملى كمعالج نفسانى · ومن الممكن أن نسميها أيضا سمات أنطولوجية Ontological Charcteristics ·
اذ لا ينبغى أن ننظر الى العصـاب Neurosis بوصـفه انحرافا عند نظرياتنا الخاصة عما ينبغى أن يكون عليه الشخص · أليس من الأحرى أن يكون العصاب ـ على وجه التحديد ـ هو المنهج الذى يتخذه الفرد للحفاظ على مركزه الخاص ، على وجوده الخاص ؟ وما أعراضه سوى طرائق يلجأ اليها لتقليص رقعة عالمه حتى يحمى مركزية وجوده ضد الخطر الذى يتهدده ، أو هى وسيلة لايصاد جوانب البيئة حتى يستطيع أن يكون بعدئذ ملائما للجوانب المتبقية ··

وكل شخص موجود يتصف بصفة توكيد الذات Self-Affirmation وبالحاجة الى صيانة مركزيتها والاسم الخاص الذى نطلق على هذا التوكيد للذات فى الكائنات البشرية هو «الشجاعة» · والتركيز الذى يقوم به بول تيلتش Paul Tilich على « شجاعة أن نكون » مهم جدا ، ومقنع ، ويتسم بالخصوبة بالنسبة للعلاج النفسى فى هذا المجال ·

وهو يلح على أن الوجود بالنسبة للانسان ـ لا يعطى تلقائيا قط كما هى الحال فى النبات والحيوان ، وانما يتوقف على شـجاعة الفرد

وبدون هذه الشجاعة يفقد الانسان وجوده · وهذا يجعل من الشجاعة نفسها لامة أنطولوجية ضرورية · ولهذا السبب أعلق اهمية عظمى — بوصفى معالجا نفسيا —على تعبيرات المريض التى تبقى بالارادة والقرارات والاختيار ··

ومبدؤنا الثالث هو ·· ان الأشخاص الموجودين جميعا يشعرون بالحاجة الى ويتمتعون بامكانية — الخروج من مركزيتهم لمشاركة الكائنات الأخرى · وهذا يقتضى دائما نوعا من المخاطرة ، فلو أن الكائن العضوى مضى أبعد من اللازم ، اذن لكان عرضة لفقدان مركزيته ، وهويته وهذه ظاهرة يمكن أن نراها بسهولة فى العالم البيولوجى · فاذا كان المريض بالعصاب يشعر بخوف شديد من أن يفقد مركزه الذى يدور فيه الصراع الى درجة يحجم معها عن الخروج ويتراجع متصلبا ليعيش فى ردود فعل ضيقة، وفى رقعة منكمشة من العالم، فان نموه وتطوره يتوقفان· وهذا هو النموذج فى صنوف القمع والكبت العصابية ، وهى الأشكال العصابية الشائعة على أيام فرويد ولكن فى أيامنا هذه التى تشيع فيها المطابقة Conformity أو المسايرة ويسود فيها الانسان المتجه الى الخارج Outerdirected Man فان أكثر النماذج العصابية شيوعا يتخذ الشكل المضاد أعنى تشتيت الذات فى المشاركة والتطابق مع الآخرين حتى يتم تفريغ المرء لوجوده ·

وهنا نرى تركيز مارتن بوبر Martin Buber الصائب بمعنى ما وتركيز هارى ستاك سوليفان Harry Stack Sullivan بمعنى آخر ، ألا وهو أنه لا سبيل الى فهم الكائن الانسانى بوصفه ذاتا اذا حذفنا المشاركة ·

ومبدؤنا الرابع هو : الجانب الذاتى من التمركز هو الوعى ·· والشكل الانسانى الفريد للوعى هو الشعور بالذات ، ولاينبغى أن نطابق بين الوعى وبين الشعور ·

فالشعور ·· ليس مجرد وعى بالخطر الصادر عن العالم ، وانما هو قدرتى على معرفة نفسى بأننى الشخص المهدد ، أى خبرتى بنفسى بوصفى الذات التى لها عالم · فالشعور على تعبير كورت جولد شتاين Kurt Goldstein هو قدرة الانسان على تجاوز الموقف المعين المباشر ليعيش فى حدود الممكن ، وهو يكمن وراء قدرة الانسان على

اســـتخدامه التجريدات والكليات ، وعلى أن تكون له لغة ورموز ، هذه القدرة على الشعور هى التى تكمن وراء المجال الواسع من الامكانية التى يتمتع بها الانسان فى اقامة العلاقات بعالمه وهى التى يتكون منها أسس الحرية النفسية · وهكذا تتخذ الحرية الانســـانية قاعدتها الأنطولوجية . وأعتقد أنه لابد من افتراضها فى العلاج النفسى جميعه ·

وبقيام الشعور بالذات ، يصبح الجنس صيغة (جشطالت) جديدة كما يبرهن العلاج على ذلك طيلة الوقت · فالدوافع الجنسية مشروطة دائما ــ عندئذ ــ بشخص الشريك ، ذلك أن ما نعتقده عن الذكر الآخر أو الأنثى الأخرى ، فى الواقع أو فى الخيال ، أو حتى فى الخيال المكتوب ــ لا يمكن استبعاده بحال من الأحوال · وحقيقة أن الشـــخص الذاتى للآخر الذى نتصل به جنسيا لا يحدث أقل اختلاف فى الجنسية «العصابية» أو أن شئت فى نماذج الجنس القهرى أو البغاء ــ هذه الحقيقة تثبت دعوانا اثباتا أرسخ ، لأن هذا الموقف يقتضى سد المنافذ على الشعور بالذات واغتياله وتشويهه ولهذا ، فاننا عندما نتحدث عن الجنســـية فى حدود الموضوعات الجنسية ــ كما يفعل كنسى kinsey فقد نستطيع أن نجمع احصاءات طريفة ونافعة ، ولكننا لن نتحدث فى هذه الحالة عن الجنسية الانسانية Human Sexuality·

·· ان ما نعالجه فى العصاب هو تلك الســـمات والوظائف التى تتميز بأنها انسانية فهذه هى التى انحرفت عن الجادة فى المرضى المختلين· وشرط هذه الوظائف هو الشعور بالذات ــ وهو الشعور بالذات ــ وهو الذى نفسه ما اكتشفه فرويد بحق من أن النموذج العصابى يتميز باغلاق الشـــعور ·

ومهمة المعالج اذن لا تنحصر فى مساعدة المريض على الوعى فحسب . بل انها أكثر دلالة اذ تساعده على تحويل هذا الوعى الى شعور بالذات · فالوعى هو معرفته بأن ثمة شيئا يهدده من الخارج فى عالمه ــ وهى حالة يمكن أن ترتبط كما نلمسها فى الصابين بالاضـــطهاد وما يعادلهم من العصابيين ــ بنصيب كبير من السلوك التجسدى · بيد أن الشعور بالذات يضع هذا الوعى على مســـتوى مختلف تماما ، انها رؤية المريض أنه الشـــخص الذى يتعرض للتهديد ، أنه الموجود الذى يقف فى هذا العالم المهدد . وأنه الذات التى لها عالم · وهذا يمنحه امكانية النظر الى الداخل Inward Sight أو البصـــــيرة البـــــاطنية Insight

ورؤية العالم ومشكلاته فى علاقتها بنفسه · ومن ثم يمنحه هذا امكانية أن يفعل شيئا ما بصددها ·

نصل الآن الى السمة السادسة والأخيرة للشخص الموجود وهى القلق . والقلق هو حالة الكائن الانسانى فى صراعه ضد ما يهدد بتحطيم وجوده · انه على حد تعبير تيلتش – حالة الوجود فى صراعه مع العدم ، وهو الصراع الذى صوره فرويد أسطوريا فى الرمز القوى المهم لغريزة الموت . وسيكون أحد جناحى هذا الصراع موجها دائما ضد شىء ما خارج الذات ولكن الشىء الأكثر دلالة والأغزر من حيث الاحتمالات بالنسبة للعلاج النفسى هو الجانب الداخلى من المعركة ·· أعنى الصراع الدائر داخل الشخص وهو يواجه ما اذا كان سيقف ضد ذاته . والى أى مدى ، وامكانياته الخاصة ·

فالشعور نفسه ينطوى دائما على امكانية التحول ضد الذات ، وانكار الانسان لنفسه · وتتلازم الطبيعة الأسيانة للوجود الانسانى مع هذه الحقيقة وهى أن الشعور نفسه يقتضى الامكانية والاغراء بأن يقتل ذاته فى كل لحظة ·

سياق العلاج النفسى

المعارك الحاسمة بين وجهات النظر الى كل من علم النفس والتحليل النفسى فى ثقافتنا والتى ستدور رحاها فى العقود القادمة ستدور كما دارت دائما على ساحة المعركة الخاصة بصورة الانسان ، أعنى تصور الانسان الذى يكمن وراء البحث التجريبى · والخطأ الذى هاجمه بنسواغنر Binswanger لايمكن تصويره بأوضح ما يصوره ذلك الافتراض الشائع من أمريكا بأن البحث العلمى هو الشىء الوحيد – على نحو ما – الذى لا يقوم على افتراضات مسبقة Presuppositions (مسلمات) . وكأنما يريدأن نسلخ الانسان من جلده ليقف على نقطة أرشميدية معينة ، وينظر مستعرضا الخبرة التى لا تعتمد هى نفسها الافتراضات التى يضعها المرء عن طبيعة الانسان ، أو عن طبيعة أى شىء يدرسه ·· والتناول الوجودى يفترض أنه ينبغى علينا أن نضع السؤال عن طبيعة الانسان من حيث هو انسان ··

·· والمريض – كغيره من الكائنات جميعا – منخرط دائما فى عملية علاقة Process of Relationship · وبصورة ملموسة نقول ان لديه

الحاجة والامكانية للخروج من تمركزه للمشاركة فى الموجودات الأخرى ·
وهو الآن يناضل فى سبيل امكانية المشاركة مع الطبيب المعالج ، والآن فان هذا الخروج ينطوى دائما على مخاطرة . فلو أن الكائن العضوى خرج الى أبعد من اللازم فانه يفقد تمركزه وهويته . ولكن اذا لم يخرج الكائن العضوى على الاطلاق ، توقف النمو ، واستحال التطور . وكان انكماش الكائن العضوى (الذى ينتهى بالموت) هو النتيجة المحتومة ·

نلاحظ على الفور ان المشكلات العصابية التى يصفها فرويد لم تكن سوى صور لأناس يخشون ان يفقدوا مركزهم المتضارب الخاص الى درجة أنهم يحجمون أو لا يستطيعون الخروج · فتراهم يتصلبون فى اماكنهم ويعيشون فى ردود فعل ضيقة وفى حيز نفسى منكمش من العالم وهذه صورة نمطية لصنوف الكبت العصابية ·

ومن هذا التناول الأنطولوجى الذى اقترحته ، نرى ان المرض هو بالتحديد المنهج الذى يسلكه الفرد للمحافظة على وجوده . وما الأعراض سوى طرائق لانكماش مجال عالمه حتى يحمى مركزية حياته من الخطر الذى يتهددها ·

والمرض وسيلة لاغلاق جوانب من البيئة حتى يتكيف المريض مع ما يتبقى من عالمه · ولايستطيع أن نفترض على ذلك النمو المبسط المألوف أن المريض يريد آليا – أن يتحسن . بل يجب أن نفرض بالأحرى أنه لا يستطيع أن يسمح بالتخلى عن عصابه وبأن يتماثل للشفاء حتى تتغير ظروف وجوده الأخرى وعلاقته بالعالم ·

وهذا يشير على الفور الى قصور التصور القائل بأن العصاب اخفاق فى التكيف ، ذلك أن العصاب على عكس ذلك تماما ، انه منهج للتكيف ، والمشكلة أنه ناجح الى أبعد حدود النجاح ، وهو منهج للتكيف مع عالم مبتور · العصاب نشاط مبدع ينطوى فى داخله على الطاقة الخلاقة للفرد التى ينبغى أن تنتقل بطريقة أو بأخرى الى الجانب البناء من الحياة فى عملية تغلبه على مشكلاته · فالعصاب طريقة مبدعة للتكيف مع عالم ، ويحتوى فى داخله على الطاقات البناءة التى نأمل فى استحضارها فى عملية العلاج النفسى ·

·· ولا سبيل الى فهم التجربة اللاشعورية الا على أساس مفهومنا عن الشعور ، فيجب أن نفترض أن المريض يأتى بوصفه وحدة ، بغض

النظر عما يمكن ان نراه بوضوح من أن أعراضا عصابية شتى قد جمدت . وبالتالى فان لها تأثيرا قسريا عليه • فـ « اللاشعور » هو التجارب التى التجارب التى لا يسمح الشخص لنفســـه باخراجها الى حيز الفعل • والأسئلة التى نبغى من ورائها فهمالظواهر اللاشعورية : كيف يرفض الفرد أو يقبل امكانياته للشعور بنفسه وبعالمه ، كيف يكون من الممكن ان يغلق على شيء يعلم أنه يعرفه على مستوى آخر بل حتى على هذا المستوى يعلم أنه والشيء الذى يثير دهشة المريض باستمرار فى التحليل النفسى . بل يثير أحيانا دهشة المحلل هو عندما تنبثق ذكرى مدفونة أو تجربة تعرضت لقمع جذرى فى اللاشعور ـ عندما تنبثق فى الشعور فيعترف المريض بتجربة غريبة وهى أنه كان يعرفها طوال الوقت • ويوضع رمز الانتحار . والقدرة على مواجهة الموت . فى مكان مركزى من التناول الوجودى فى كل من علمالنفس والطبالنفسى • ءهذه الأشياءليست سلوبا Negations وان تكن جانبا مأساويا من الحياة • فالقدرة على مواجهة الموت شرط ضرورى للنمو وشرط ضرورى لاكتشاف الذات ، وللوعى بالذات • وربما أخذت الشبق Orgasm على أنه رمز نفس ـ جسدى ، فهو تجربة القدرة على التخلى عن الذات ، والتنازل عن الأمن الحاضر فى سبيل المستقبل تجربة اوسع وليس من قبيل المصادفة أن تظهر هذه التجربة بصورة رمزية على انها موت جزئى ، وولادة جديدة ••

•• ولنتجاوز تبريراتنا •• لا يكفى أن نأخذ على عاتقنا « مافعلته بالأمس » ، بل أيضا مسئولية ما سأفعله وأشعر به وأفكر فيه غدا » وهذا الموقف يقتضى متضايقا آخر ألا وهو الانفراد ففى اللحظة التى أدرك فيها أننى هذا الموجود ، هذا الشـــخص الذى يقوم بالفعل ، أكون قد بلغت الموضع الذى لا يستطيع أن يقف فيه أحد سواى • وأيا كانت الظروف المخففة ، فان هذا هو حقد (ى) ، وهذه هى نزعتى الهدامة ، وعند هذه النقطة ينتسب الانسانالى نفسه فى حالة من التفرد فأنا الشخص الوحيد الذى يتحمل هذه المسئولية •

هذا الشعور الأسيان يقتضى أيضا (وهذه هى أصعب نقطة على الاطلاق) أن يعرف الشخص أنه لن يحب أبدا الأشخاص الذين ارتبط بهم حبا كاملا ، وستبقى هناك دائما بعض عناصر التدمير (والتركيز الذى قام به فرويد هنا على جانب كبير من الأهمية) ولهذا السبب عينه . لا يمكن أن نعرف بصورة مطلقة ما اذا كان القرار الذى نتخذه الآن هو القرار الصحيح حقا ، ولكن ، ينبغى رغم كل هذا أن نتخذ القرار • هذه

المخاطر تلازم الوعى بالذات وأعتقد أنها تتضـــمن التخلى عن القـدرة الشاملة التى نتخيلها لأنفسنا فى الطفولة ، فلم نعد الاله اذا شئنا ان نضع الأمر فى صيغة رمزية ، ولكن يجب أن نتصرف وكأننا آلهة ، يجب أن نتصرف وكأن قراراتنا صحيحة وهذا هو الوصـــول الى المستقبل الذى يجعل كل حياتنا مجازفة ، ويجعل كل تجربة محفوفة بالمخاطر ·

·· وليس القلق والذنب ظاهرتين سلبيتين أبدا ، ولن يكونا · وأظن أن قدرا كبيرا من خطئنا يكمن فى ميل الى بث الأمن فى القلق، وتخفيفه، وأن نصنع هذا الصنيع نفسه فيما يتعلق بالشعور بالذنب · وأعتقد أن وظيفة العلاج هى بالأحرى أن تمنح الناس سياقا يستطيعون فيه مواجهة القلق والذنب وتجريبهما تجربة بناءة ـ سياقا يكون عالما انســـانيا ، وعالما واقعيا ، لوجود الشخص فى علاقته بالمعالج ··

والقلق العصابى هو القلق الذى لايتلاءم مع ما ينطوى عليه موقف مافيه خطر، وهو يقتضى ثانيا ـ القمع اللاشعورى، وثالثا يتم التعبير عنه فى تكوين العرض · ورابعا ، ان اثاره الهدامة أكثر من أن تكون بناءة على الكائن العضوى ·

·· أما الذنب السوى ، فى مقابل الذنب العصابى ، فانه يكون ملائما للموقف ·· كما لايكون فيه قمع الى لا شعور من ناحية ثانية ·· وثالثا ، لا يقتضى الذنب الواعى أو السوى تكوين عرض ·· والآن ، يرتبط الذنب السوى بالاعتراف بأن المرء لا يستطيع أن يعرف الا معرفة جزئية ، كما يقتضى التسليم بأن ما يقوله المرء يسىء دائما اســـاءة جزئية ـ الى الحقيقة · فنحن لا نستطيع أن نفهم أحدنا الآخر الا فهما جزئيا ، وهذا هو الذنب السوى وهو يعيننا على أن نبذل أقصى ما فى وسعنا لعرض أفكارنا الواحد على الآخر ، كما أنه يشعرنا بالتواضع ونحن نعمل على توصيل ما يجعلنا أكثر انفتاحا على الآخرين ، وأكثر احســـاسا وبالتالى يكون للذنب السوى تأثير بناء ·

وتدور فى هذه الأيام مناقشات فى نيويورك عما اذ كان ينبغى أن نقول عارا Shame بدلا من « ذنب » · وأعتقد أن هذه المناقشة تضعف المسألة ، كما لا أوافق على أن كلمة « عار » هى أفضل كلمة ، بل أعتقد أنها ذنب ، والعلاقة بين العار والذنب هى نفس العلاقةبين الخوف والقلق· اذ أعتقد أن العار يمكن أن يفهم فيما يتصل بحدث معين ، كأن أكون مندفعا

فأتلعثم في نطق كلمة. وهنا اشعر بالخجل. ولكن لا يمكن أن نفهم هذا الخجل الذي أحمرت له وجنتاي الا اذا كنا قادرين على الربط بينه وبين طبيعة كلمة في . وستكون عندئذ هي مشكلة الذنب التي تبدى نفسها في الذنب العصابي . وعلى سبيل الاحتمال في ذلك المثل .

واعني أن الذنب السوى ينبغي أن نتناوله من الناحية الوجودية ، وهذا معناه أن نضع في اعتبارنا جوانب التجربة جميعا . فهي ليست مجرد تعويض Reparation فيما يتعلق بالانسان الذى أسأنا اليه (كلمة تعويض ترتبط ارتباطا شديدا بتراث بوبر الصوفي اليهودى) ، ولكن الأولى أن نقول انه انفتاح Openness أعني أن الذنب السوى يمكن أن يعبر عنه تصويريا بكون المرء أخا في الانسانية ، وبوصفه منفتحا متواضعا ، محب ـ اذا كان لنا أن نستعمل الكلمة بهذا المعنى فلابد أن يتخلل الذنب السوى جوانب التجربة جميعها ، وبهذا يمكن أن نبلغ نهايتها .

وان نكون قادرين على نجلس في علاقة حقيقية مع كائن انساني آخر يساوره قلق عميق أو ذنب ، أو يعاني مأساة معلقة فوق رأسه ، هذا الموقف يعتبر أسمى ما في انسانيتنا جميعا . وهذا هو ما يجعلنا نؤكد على أهمية « التلاقي » Encounter بدلا من مجرد العلاقة Relationship وأعتقد أن كلمة « علاقة » تجعل المسألة نفسية فحسب ، أما « التلاقي » فهو ما يحدث حقيقة ، وهو شيء أكثر من مجرد صلة أو علاقة . وفي هذا التلاقي لابد أن أكون قادرا ـ الى حد ما على معاناة ما يعانيه المريض . ووظيفتي كمعالج هي أن أكون منفتحا على عالمه .

اهتمامنا الرئيسى في العلاج منصب على طاقة الكائن العضـــوى وهدف العلاج هو مساعدة المريض على اخراج طاقاته (أو امكانياته) الى حيز الواقع ، والفرح المصاحب لعملية التنفيذ هذه يصبح أكثر أهمية من متعة الطاقة المنطلقة ـ وان يكن لهذا في حد ذاته وفي سياقه الخاص جوانب ممتعة أيضا . وليس الهدف هو القضاء على القلق ، وانما الأحرى أنه تغيير القلق العصابى الى قلق سوى ، وتنمية القدرة على تحمل القلق السوى وقد يتمكن المريض بعد العلاج من تحمل قدر أكبر من القلق عما كان يتحمله من قبل .

ولكنه سيكون قلقا واعيا وسيكون أقدر على استخدامه بصـــورة بناءة .

كما أن الهدف ليس القضاء على الشعور بالذنب وانما تغيير الشعور بالذنب الى شعور سوى به ، مع تنمية القدرة على استخدام الشعور السوى بالذنب بصورة ابداعية ·

شروح على العلاج النفسى الوجودى :

ثمة خطر فادح من أن يصبح التحليل النفسى فى شكله الأصلى ، وكذلك الأشكال الأخرى من العلاج النفسى وعلم نفس التكيف - أن تصبح جميعا تمثلات جديدة لتمزيق الانسان الى جذاذات ، وأن تجعل من فقدان حيوية الفرد ودلالته بدلا من العكس - نموذجا يحتذى ، وأن الطرائق الفنية الجديدة ستساعد على توحيد المستوى ، واضفاء التكريس الثقاف على غربة الانسان عن نفسه بدلا من أن تعمل على حلها · ويبدو لى هذا الميل ماثلا فى أوضع أشكاله وأعنى به « أنواع العلاج السلوكى » Behaviour Therapies مثل الاشراط الاجرائى Operant Conditioning والذى يهدف الى تغيير السلوك الخارجى دون رجوع الى المعنى الباطنى لهذا السلوك وحركة العلاج النفسى الوجودى هى على وجه الدقة - الحركة التى تحتج على هذا الميل السلوكى الذى يرمى الى توحيد العلاج النفسى مع أى شكل معين من أشكال التوافق (أو التكييف) أو مع أى تغيير تقنى فحسب ، وهذا معناه أنها تحتج على توحيد العلاج النفسى مع العقل التقنى Technical Reason (*) · وانها لتقف فى صف اقامة العلاج النفسى على قاعدة من فهم ما يجعل الانسان كائنا حيا ، فهى معنية بتلك السمات التى تتألف منها الذات بوصفها ذاتا ، على افتراض ان هذه هى السمات المعينة التى انحرفت فى العصاب ، وهى تقف الى جانب الدفاع عن العصاب فى حدود ما يحطم قدرة الانسان على تحقيق وجوده الخاص ·· ان العلاج النفسى الوجودى هو الحركة التى بينما تقف فى جانب على التحليل العلمى الذى ندين به أساسا لعبقرية فرويد ، فانها تعيد أيضا الى الصورة فهم الانسان على المستوى الأنطولوجى الأعمق - أعنى الانسان بوصفه الكائن الذى هو انسانى ·

ومعرفة انسان آخر - مثل حبه - يتطلب مشاركة جدلية مع الآخر وفيه نوع من المعية Mitsein او ضرب من الاتحاد بأوسع معانيه

(*) هذا المصطلح قد شرحته فى كتاب (الوجود بعد جديد فى الطب النفسى وعلم النفس) روللو ماى وهنرى البنرجر وارنست انجيل طبعة نيويورك الفصل الأول . Basic Books, 1958

وهذا مايسميه بنسفانجر Binswanger « الصيغة الثنائية » Dual Mode فيجب على المرء أن يكون مستعدا لحب الشخص الآخر بوجه عام لكى يكون قادرا على فهمه · وأنا لا أقصد توحيد الحب بالعلاج النفسى فمن الممكن بالتأكيد بالنسبة للمعالج ان يتوحد مع المريض الى درجة بعيدة ، ولكنه يظل «الكائن الآخر » فى تلك العلاقة ، ومن الضرورى أن يكون هناك عنصر من الموضوعية من جانب المعالج ، وانما أقصد بالأحرى التأكيد على أن الانفتاح على الشخص الآخر الذى يتطلب على الأقل امكانية حبه ـ هذا الانفتاح ضرورى اذا أردنا ان ندركه بوصفه كائنا انسانيا ·· وهذا ما يجعل مفهوم « التلاقى » Encounter مهما فى العلاج الوجودى · ومن المفهوم ان المعالج سيغريه فى كثير من الأحيان ان ينتزع نفسه من التلاقى فىسبيل راحته الخاصة ، ممارسا هذا الانتزاع بالتفكير فى الشخص الآخر على انه مجرد «مريض» أو بالتركيز على « ميكانيزمات » معينة فى السلوك · ولكن لو أن مثل هذه النظرة الفنية كانت لها الغلبة حيال الشخص الآخر فان المعالج يكون قد دفع عن نفسه القلق لا على حساب عزل نفسه عن الآخر فحسب ، ولكن أيضا على حساب تشــويه الواقع تشويها جذريا أيضا اذ لا يكون المعالج عندئذ « يرى » الشخص الآخر حقا · الآخر مريض ، هذا شىء مؤكد ، ولكنه ليس مريضا الا فى سياق كونه شخصا أولا وقبل كل شىء · وأنا لا أقصد الحط من شأن (التكنيك) ودراسته فى مكانه الصحيح عندما ابين ان التقنية شأنها فى ذلك شأن المعطيات التى نجمعها عن المريض ـ هذه الدراسة ينبغى ان تكون تابعة لواقع الشخصين الموجودين معا فى حجرة الاستشارة ·

ومن الحق الذى لاشك فيه أن امكانية قبول كائن انســانى آخر والثقة فيه شرط ضرورى لتجربة « أنا أكون » I-am · غير أن ادراك المرء لوجوده يحدث أساسا على مستوى امساكه بذاته والوعى بها ، انها تجربة الآنية Dasein متحققة فى مجال الوعى بالذات · وعلى الرغم من أن المجال الاجتماعى شرط ضرورى للتجربة ، فانه لا سبيل الى تفسير التجربة نفسها جوهريا بالمقولات الاجتماعية ، ذلك ان قبول شخص آخر مثل الطبيب المعالج ، يبين للمريض أنه لم يعد بحــاجة الى أن يخوض معركته الرئيسية على ساحة المعركة التى يتساءل فيها هل سيقبله أى شخص آخر أو يقبله العالم ، فالقبول يحرره من مواجهة السؤال بتجربة وجوده الخاص · وهذه النقطة فى حاجة الى توكيد نظرا للخطأ الشائع فى أوساط كثيرة بافتراض أن تجربة الشخص لوجوده الخاص تحدث تلقائيا اذ قبل المرء بشخص آخر سواه فحسب · هذا هو الخطأ الأساسى فى

الأشكال السطحية من « علاج العلاقة « Relationship Therapy · والموقف القائل « اذا كنت ـ أحبك ـ وأقبلك تكون قد حصلت على كل ما تحتاج اليه ، هو فى الحياة والعلاج موقف قد يسعف فى مواجهة السلبية المتزايدة ونقص المسئولية تجاه وجود المرء الخاص · والسؤال الحاسم هو ماذا يفعل الفرد (وهو هنا المريض) نفسه بادراكه لوجوده ومسئوليته عنه ، بتلك الحقيقة وهى انه يمكن أن يقبل ·· فالوجود مقولة لا يمكن أن تنزل عنمكانتها لمجرد احتواء المعايير الاجتماعية والأخلاقية · فهى على حد تعبير نيتشه « عبر الخير والشر » Beyond Good and Evil · وبقدر ما يكون احساسى بالوجود صادقا فانه لا يكون على وجه الدقة ـ ما يخبرنى الآخرون أن أكونه ، وانما هو كيفية «علاقتى» بحقيقة اخبارهم لى بهذا الشىء أو ذاك · انه نقطة ارشـــميدس الوحيدة التى لابد أن أقف عليها لاحكم على ما يريده منى الوالدان وغيرهما من السلطات ·

وعندما ينكر شخص امكانياته أو يخفق فى تحقيقها ، فان موقفه يمكن أن يوصـــف بكلمة « ذنب » · ولا يعنى المعـالجون الوجـــوديون بهذه الكلمة أى معنى اخـــلاقى أو أى اخفـــاق فى تحقيق متطلبـات المجتمع ، وانما يشيرون بالأحرى الى سد المنافذ على الامكانيات الجوهرية داخل الذات · ذلك لأن أية امكانية جوهرية تحمل فى طياتها الحاجة الى اخراجها الى حيز الواقع ، وغير الصحى هو حالة الانكار المتسم بالاصرار لمثل هذه الامكانيات (لاحظ اننى أقول « انكار » ولا أقول « قصور فى التعبير » فنحن جميعا فى موقف العاجزين لفترات ملحوظة من الزمن عن « التعبير » عن بعض الامكانيات وما أقصده هو أن القصور فى التعبير يجب التصالح معه على مستوى من الشعور) · قلنا ان سد المنافذ على الامكانيات الجوهرية هو موقف الذنب ، ومن ثم تتكون لدى المرء مشاعر الذنب ، ومشاعر الذنب مشتقة ان صح هذا التعبير ـ من الذنب ، وليس العكس · وليس من شك أن المرضى بل اننا جميعا ـ نشعر بكثير من مشاعر الذنب العصابية ، ومهمة المعالج مساعدة المريض على أن يقوم بتحويل هذه المشاعر الى الذنب السوى الذى عنه تنبعث والتى هى تشويه له · وأنا أعتقد أن الذنب العصابى ومشاعر الذنب العصابية هما النتيجة الأخيرة لذنب سوى لم يلق المواجهة وان تلقى الانكار وفى حالة أوردها ميداردبوس Medard Boss فى كتابة **التحليل النفسى وتحليل الآنية** Psychoanalysis and Daseinanalysis يضع هذه النقطة فى هذه الكلمات : اذا نسينا الوجود باخفاقنا فى الآتيان بأنفسنا الى وجودنا التام ، وباخفاقنا فى أن نكون أصلاء ، وبانزلاقنا فى انعدام الهوية التى تسعى الى

التطابق Conformity وتتمثل فى هذا الفلان das Man ــ فاننا نكون الواقع قد فقدنا وجودنا ، والى هذا الحد تعانى الذنب ٠ « واذا سددت الطريق على الامكانيات فانك مذنب ضد (أو مدين له كما ينبغى أن تترجم الكلمة الألمانية) ما أعطى لك فى أصلك ، أى لب وجودك وعلى هذه الحالة الوجــودية للمدين والمذنب تقوم مشــاعر الذنب جميعا فى رأى بوس ــ أيا كانت الاف الصور العينية والتكوينات المنحرفة التى تتبدى عليها فى عالم الواقع ٠٠ » ٠

وما ذكرناه فيما سبق ليس سوى شكل واحد من أشــكال الذنب الوجودى (أو الأنطولوجى) ، أعنى الشكل الذى ينشأ عن احباط امكانيات المرء الخاصة وهناك أيضا أشكال أخرى ومنها على سبيل المثال الذنب الوجودى الذى يقترفه المرء حيال الآخرين ، والذى ينشأ عن هذه الحقيقة وهى أنه مادام كل منا فردا ، فانه يتصور بالضرورة اخوانه البشر من خلال عينيه القاصريتن المتميزتين وهذا معناه أنه يعتدى دائما الى حد ما على الموقف الحقيقى لأخيه الانسان ، كما يفشل دائما الى حد ما فى فهم احتياجات الآخر وتلبيتها على نحو تام وليست هذه مسألة قصور أخلاقى أو تقــاعس ، وان كان من الممكن أن تزداد زيادة كبيرة نتيجــة لنقص الحساسية الأخلاقية ٠ وانما هى نتيجة لا مفر منها لكون كل منا فردية منفصلة ، ولا اختيار له سوى أن ينظر الى العالم من خلال عينيه ٠ وهذا الذنب الذى يضرب بجذوره فى تركيبنا الوجودى هو من أقوى الدواعى للتواضع السليم ولموقف غير عاطفى موضوعى للتسامح مع الآخرين ٠

والذنب الوجودى يتسم بالشمول بمعنى أنه يميز كل كائن انسانى يكون فيهالوعى بالذات ناميا ، وهو شىء لا تمنحه الثقافة ، أما مضمون الذنب فهو ماتعطيه الثقافة، ويختلف اختلافا شديدا من ثقافة الى أخرى ٠ وكما أن القلق العصــــابى هو النتاج الأخير للقلق الانطولوجى السوى الذى لم يلق المواجهة ، فكذلك يكون الذنب العصابى هو النتيجة الأخيرة لذنب وجودى (وقد يسميه البعض انطولوجيا) لم تتم مواجهته ٠

ومن السمات المميزة للمعالجين الوجوديين تركيزهم على المستقبل ، فبعد أن أحلوا الزمان فى مركز الصورة النفسية فانهم يقترحون أن يكون المستقبل ــ فى مضاد الحاضر والماضى ــ هو الصيغة السائدة للزمان بالنسبة للموجودات الانسانية ٠ وليس معنى هذا الغاء الماضى والحاضر، وهو اتهام خاطىء يوجه أحيانا الى هذه النظرة ، ولكنه بالأحرى اعتقاد بأن الطريقة الوحيدة التى نعرف بها الماضى تكون فى كائن انسانى حى

يسقط فى هذه اللحظة المعينة من الحاضر ـ يسقط نفسه فى مستقبل ما .
ولتكن هى الجملة التى يوشك أن ينطق بها فى هذه اللحظة ، ولا يمكن ان تفهم الشخصية الا اذا رأيناها على مسار صوب المستقبل · والانسان لا يستطيع أن يفهم نفسه الا من حيث انه يلقى بنفسه كمشروع على نحو ما فى المستقبل ، والا من حيث هو فى عملية الصيرورة Becoming
(أوضح ايوجين منكوفسكي أن العجز عن تصور المستقبل والحياة فيه هو الشرط الأساسى لضروب الاكتئاب وغيرها من اشكال المرضى النفسى) ·
وهذا أمر مضايف (أو ملازم) لحقيقة أن الشخص فى حالة صيرورة دائما، وفى حالة انتقال مستمرة الى المستقبل · ولابد من رؤية الذات فى ضوء امكانياتها · وقد كتب كيركجور قائلا : «الذات انها توجد كل لحظة وهى فى عملية صيرورة ·· ذلك أن الذات ليست الا ما سوف تصير اليه ·· »

هذه الدلالة لبعد زمان المستقبل لها نتيجة مهمة فى مشكلة اخراج الذكريات المكبوتة الى مجال الوعى · فاستعادة الذكريات الماضية ليست بحال من الأحوال مجرد مسألة الرجوع الى الماضى الا مالا نهاية ، وهذا ما اكتشفه كل محلل نفسانى بعد الجهد والندم ، وانما تتوقف بالأحرى على نمو قدرة المريض فى التوجه الى المستقبل اذ لا يستطيع المريض ان يدع نفسه لاستحضار الأحداث ذات الدلالة فى ماضية ومعايشتها حتى يكون مهيئا للتوجه على نحو ما الى المستقبل على أساس تلك الذكريات وبهذا المعنى ، يتوقف تذكرنا للماضى على قرارنا الذى اتخذناه بالنسبة للمستقبل ·

والمناقشـــة التى تدور حول (ديناميات) التكيف الاجتماعى مثل الاحتواء Introgection (الاندماج) والتطابق Identification (أو التوحد) وما شاكل ذلك ـ هذه المناقشة تصبح قاصرة مسرفة فى التبسيط حين تستبعد الحقيقة المركزية فى كل هذا ، وأعنى بها قدرة الشخص على أن يكون مدركا بأنه من يستجيب للتوقع الاجتماعى وبانه الذى يختار او لا يختار أن يوجه نفسه وفقا لنموذج معين · وهذا هو التمييز بين التطابق الاجتماعى الساذج من ناحية ، وبين الحرية والأصالة والابداعية فى الاستجابة الاجتماعية الحقة من ناحية أخرى · وهذه الاستجابة الأخيرة هى العلامة الفريدة للموجود الانسانى الذى يتصرف فى ضوء ما يسميه جولدشتاين Goldstein « الممكن» The Possible ·

والوعى (الذى أعنى به الوعى بذاتى بوصفى صاحب التجربة ، والذى يتميز عن مجرد الادراك) يقتضى العلو على الذات Transcendence ولا معنى للواحد دون الآخر · وجميع الظواهر العصابية الغريبة ، مثل

انشقاق اللاشعور من الشعور ، والقمع ، وسـد الطريق على الادراك الجسدى وخداع الذات بواسطة الأعراض ، واساءة الادراك ، وتشويه ادراكات الآخرين ٠٠ الى مالا نهاية ـ هذه كلها تحريفات لقدرة الموجود الانسانى الأساسية على اقامة الصـلة بينه وبين العالم ، بوصفه ذاتا وموضوعا فى وقت واحد معا ٠

والتحليل الوجودى طريقة لفهم الوجود الانسانى ، ويعتقد ممثلوه أن احدى العقبات الرئيسية (ان لم تكن هى العقبة الرئيسـية) لفهم الموجودات الانسانية فى الحضـارة الغربية هى المغالاة فى التركيز على الأسلوب الفنى Technique ، هذه المغالاة تتمشى مع الميل الى النظر الى الموجود الانسانى بوصفه موضوعا يخضع للحسـاب والتدبير ، و « التحليل » ٠

ونحن نميل فى الغرب الى الاعتقاد بأن الفهم يتبع التكنيك (الاسلوب الفنى) Technique ، فاذا اهتدينا الى هذا الأسلوب ، استطعنا أن ننفذ الى لغز المريض ، أو كما يقال على السنة الشعب فى حصافة مدهشة : استطعنا ان نحصل على رقم الشخص الآخر ٠ أما المعالجة الوجودية فتعتنق العكس تماما ، أعنى أن التكنيك هو الذى يتبع الفهم ٠

وهذه بالطبع صيحة بعيدة عن أنواع علم النفس الحديث التى تعتقد أن فهمنا ينبغى أن يوضع تعريفه بمصطلح التكنيك الذى نستخدمه ، ومن ثم يترك النفسانى نفسه ليرى مايمكن أن يكشـف عنه التكنيك ٠ والمهمة الأساسية للمعالج ومسئوليته هما أن يسعى الى فهم المريض بوصـفه موجودا ، وموجودا ـ فى عالمه ، وأن ينشىء موقفا فى حجرة الاستشارة يستطيع فيه المريض نفسه أن يفهم ويختبر هذه الأشكال للوجود ٠ أما المشكلات الفنية جميعها فتابعة لهذا الفهم ٠

ان ما يميز العلاج الوجودى ليس هو ما يفعله المعالج بوجه خاص لمواجهة القلق أو مجابهة المقاومة ، أو فى أى أحداث أخرى خاصة تمر بالعلاج ، وانما هو سياق Context العلاج ٠ كيف يفسـر المعالج الوجودى حلماً معينا ، أو ثورة غضب من جانب المريض ٠ هذه أشياء قد لا تختلف عما يقوله المحلل النفسانى التقليدى ، اذا أخذت كل حادثة على انفراد ٠ غير أن سياق العلاج الوجودى هو الذى سيكون متميزا : فسوف يركز على الكيفية التى يلقى بها هذا الحلم الضوء هذه اللحظة ،

والام يتجه ، وما هو التوجه الكامن صوب قرار معين ينطوى عليه الحلم ، وما شاكل ذلك · فالمعـــالجون الوجوديون معنيون بوجه خاص ـ كما اراهم ـ بالاستجابة لعناصر الارادة والقرار فى أقوال المريض(*) · وعندما يقول المريض «لعلنى قد أستطيع » أو « من الممكن أن افعل هذا » أتأكد دائما من أنه يعرف أننى سمعت ما يقوله · ويتسم الأســـلوب الوجودى (التكنيك) بالمرونة والتنوع ، بحيث يمكن أن يتغير من مريض الى آخر ، ومن مرحلة فى العلاج الى مرحلة أخرى مع المريض نفسه ·

ولا تنكر وجهة النظر الوجودية دلالة الديناميات النفسية وفائدتها ، مثل ظاهرة التحول Transference والمقاومة وماشكل ذلك ، ولكنها ترى أن هذه (الديناميات) تستمد معناها من الموقف الوجودى لحياة المريض المباشرة · فاذا تحدثنا الآن بحدود أوسع ، كان لابد للدينامية من أن ترى فى السياق الوجودى الشامل · فمثلا ، قبل أن يكون الكبت ممكنا أو متصورا ، فلابد أن يكون لدى الشخص شىء من امكانية القبول أو الرفض ـ أعنى هامشا معينا من الحرية · ويكون السؤال الأساس هو كيف ينتسب الشخص الى حريته لتحقيق امكانياته فى المقام الأول ، وما الكبت الا طريقة من طرق الانتساب ·

وسمة أخرى للعلاج الوجودى هى تركيزه على الحضور Presence وهذا يرتبط بالالتقاء Encounter الذى يعد مفهوما أكثر شمولا من ظاهرة التحول Transference · فالالتقاء الذى يؤدى الى الحضور ـ يتضمن عناصر مثل الاحترام ، وتجربة الصداقة ، والجاذبية العاشقة فى بعض الأحيان ، والثقة ·· الخ ، وظاهرة التحول ، التى ليست الا عنصرا واحدا من عناصر التقاء شامل · ويقتضى الحضور أن يؤخذ الالتقاء بين المريض والمعالج على أنه التقاء حقيقى فى معناه الشامل · فالحقيقة تنطوى دائما ـ من الناحية الوجودية ـ على علاقة الشخص بشىء ما أو بشخص ما · ويستطيع المرء أن يتصور ذلك « مجالا » ـ والمعالج جزء من علاقة المريض بهذا المجال · وهذه المشاركة فى المجال التى ينشؤها المريض (أو « العالم » الذى يشيده) هى خير طريق لفهم المريض ، فمن المؤكد اننا

(*) تشير احدى الدراســات الهامة للمعالجين الوجوديين فى مقابل المعالجين التقليديين الى أن الوجوديين معنيون بدرجة أكبر كثيرا بعناصر الارادة والقرار (دراسة قامت بها فيرا جاتش Vera Gatch فى جامعـة اكلاهوما وقدمتها كبحث لنيل درجـة الدكتوراه فى الفلسـفة) ·

لا نستطيع حقا رؤية المريض الا اذا شاركنا فى هذا المجال · وأعتقد أن المعالج يكون وجوديا بقدر ما يظل قادرا أن تكون صلته بالمريض هى « وجود يتصل بوجود آخر » على حد تعبير بنسفانجر ، هذا مع كل تدريبه الفنى ومعرفته بظاهرة التحول والديناميات ·· الخ ، وهذا التركيز على الصلة ليس بحال من الأحوال اسرافا فى التبسيط أو اختصارا للوقت أو فى الأقل تقدير شيئا ينبغى الا يكون ، فهو ليس بديلا عن نظام التدريب أو شموله ، وانما الأحرى أنه يضع هذه الأمور فى سياقها ، بمعنى ان النظام والتدريب يوجهان الى فهم الموجودات الانسانية بوصـفها انســانية · والمعالج ، من المفروض بكل تأكيد أن يكون خبيرا ، ولا ينبغى له ان يمارى فى هذه الحقيقة أو يتظاهر بتواضع مزيف بصددها ، ولكنه ان لم يكن أولا وقبل كل شى ء موجودا انسانيا فان صفته كخبير ستكون خارج الموضوع ، ومن المحتمل أن تكون ضارة تماما ·

وكما لاحظنا من قبل فيما يتعلق بالذاكرة نشير الآن باحترام الى البصيرة والمعرفة فالقرار يسبق المعرفة والبصيرة ، وهذه البصيرة « لا تنطلق » بغتة ، وانما تأتى عندما يبدأ المريض على الأقل فى اتخاذ القرارات الضرورية للحياة فى العالم بتلك البصيرة · ولا يستطيع المريض أن يسمح باكتساب البصيرة أو المعرفة بالذات حتى يكون مستعدا لاتخاذ شىء من التوجه صوب حياته وأن يتخذ شيئا من القرار (وليس من الضرورى أن يكون قرارا خطيرا ، وانما أتحدث عن « التوجه الحاسم ») وأن يقوم باتخاذ القرارات المبدئية طوال الطريق ·

وسأضع بعض الملاحظات الأخيرة عن الجوانب الخطيرة النهائية الأسيانة من الحياة فى علاقتها بالعلاج · ويسىء المعالج الى المريض اذا انتزع منه ادراكه بأنه داخل مجال الامكانية تماما قد يكون اخفاقه ، وأنه ربما كان هذا هو ما يصنعه بالضبط فى هذ هاللحظة بالذات · وهذه النقطة مهمة لأن المرضى يميلون الى التمسك باعتقاد لا يفصحون عنه أبدا (وهى مرتبط بلاشك بمعتقدات الطفولة عن القدرة الشاملة الملازمة للآباء) ألا وهو أن المعالج سيحرص على نحو ما بألا يصيبهم مكروه ، ومن ثم فانهم ليسوا بحاجة الى أن يأخذوا وجودهم الخاص مأخذ الجد · ويتجه الميل فى العلاج الى تخفيف القلق واليأس والجوانب الفاجعة من الحياة · ومن مزايا هذا التناول أنه يواجهتلك الحقائقالمأساوية مباشرة · وفى هذا الصدد يمكن أن تكون لرمز الانتحار بوصفه امكانية حاضرة دائما ــ أن يكون قيمة ايجابية ، وانى لاشك فيما اذا كان أحد منا يأخذ حياته بكل جدية حتى

يدرك بأن فى وسعه تماما أن يقدم على الانتحار ، ولكنه يختار بنفسه الا يفعل ذلك ٠

ولابد أن نضيف أيضا أن الميل الى استخدام المفاهيم الوجودية فى خدمة التعقل Intellectualizing أمر ينبغى أن نحذر منه بوجه خاص٠ ذلك أن المصطلحات والمفاهيم والمبادىء التى ناقشناها يمكن أن تستخدم بوصفها دفاعا ضد مواجهة الواقع الوجودى ، كغيرها من صنوف المفاهيم الأخرى ٠ وربما لأن هذه المفاهيم تشير الى أشياء تتصل بالواقع الشخصى، فان الاغراء الى استخدامها يشتد للايهام بالواقع ٠ كما أنها تساعد دائما فى الرجوع الى المحك الوجودى للأصالة ٠

اخطار فى علاقة الوجودية بالعلاج النفسى

لابد أن يكون ٠٠ هناك ٠٠ شخص فاهم اذا كان لابد من وجود فهم - ومن الأفضل ان يدرك المعالج النفسى انه يرى المريض من خلال عينيه هو وأنه يفهم المريض بطريقته الخاصة ، التى لامناص من أن تكون محدودة دائما ، ومتميزة الى حد ما ٠ فاذا لم يفترض المعالج هذه الحقيقة ، وانما جعل من ادراكه وفهمه أمورا مطلقة ، فسوف يسيطر تلقائيا بذاتيه الخاصة على المريض ، وهذا خطر حذرنا سارتر منه ٠ وهنا يلعب المعالج دور الاله بثقة وكأنه يملك التكنيك المطلق ٠ ويستطيع المعالج الوجودى أن يتغلب – علىقدر الامكان – علىميله الى ادخال المريض فى قميص ذاتيته ، بالاعتراف منذ البداية بتميزه وحـــدوده ٠ فاذا تم الاعتراف بهذا ، أمكن أن يكون التنــــاول الفينومينولوجى (الظاهرى) ذا فائدة عظمى فى رؤية المريض وانشاء الصلة به على ما هو عليه فى الواقع ٠

ولا يمكنأن يكونهناك أىطب نفسىوجودى Existential Psychiatry خاص كما لاحظ ليزلى فاربر Leslie Farber بحق ، كما لايمكن أن يكون هناك طب نفسى هيجلى او افلاطونى أو اسبينوزى ٠ ذلك لأن الوجودية موقف Attitude ، وجهة نظر الى الموجودات الانسانية ، وليست مدرسة خاصة أو جماعة ٠ وهى مثل اية فلسفة تتناول المسلمات التى تقوم عليها تكنيك الطب النفسى والتحليل النفسى ٠

فمن المشكوك فيه مثلا ما اذا كان هناك معنى للحديث عن معالج نفسى وجودى فى هذه المرحلة من تطور الحركة ٠ ووجهة النظر الوجودية ليست نظاما للعلاج النفسى وان كانت تسهم اسهامات على جانب كبير من الأهمية فى هذا العلاج ، كما انها ليست مجموعة من الأساليب الفنية

(التكنيكات) ـ وان تكن قد ولدت هذه الأساليب · انها بالأحرى اهتمام بفهم بنية الموجود الانسانى وتجربته التى ينبغى ان تكمن وراء كل تكنيك الى حد كبير أو صغير ·

وأنت لا تستطيع أن تقوم بتحليل الوجود ، ولو انك استطعت لكان ذلك امرا ضارا · فالوجود ينبغى أن يكن موضع التسليم من العلاج النفسى دون تحليل : وجود الفرد يتبدى مثلا فى حقه فى الوجود بوصفه شخصا ، وفى امكانياته لاحترام ذاته ، وفى حريته النهائية لاختيار طريقه الخاص فى الحياة · هذه كلها أمور ينبغى أن نسلم بها حين نعمل مع مريض ، فاذا لم نستطع التسليم بها مع شخص معين ، فلا ينبغى أن نعمل معه · ومحاولة تحليل هذه البينات على الوجود معناها انتهاك الوجود الأساسى للشخص نفسه · واستخدام مواقفنا الفنية على الوجود نفسه تكرار لنفس الخطأ الذى بسببه يوجه الوجوديون النقد لا للمحللين النفسيين التقليديين فحسب ، بل لحضارتنا كلها التى تجعل الشخص تابعا للتكنيك · وتحليل « النفس Psyche كما نفعل فى التحليل النفسى ، أمر عسير بما فيه الكفاية ، وينبغى أن يتم فى حدود ضيقة · والعوائق التى يعانيها الشخص والتى تحول دون اكتسابه للاحترام الذاتى المناسب ، يمكن أن تخضع للتحليل ، على سبيل المثال · بيد أن هذا أمر يختلف تمام الاختلاف عن تحليل الأنطولوجيا ،اذ يستدعى ذلك استحضار الصفات الأساسية التى تجعل منه موجودا انسانيا · وتحليل الوجود يوازى العمل على كبته بمعنى اخضاع الوجود لموقف تكنيكى ، وان يكن التحليل مضرا ـ على نحو طفيف ـ من حيث انه يتيح للمعالج تبريرا لطيفا لما يقوم به من قمع · ويخفف عنه الشعور بالذنب لاخفاقه فى اظهار التوقير والتواضع اللذين ينبغى بحق النظر بهما الى الموجود ·

* * *

روللوماى مؤلف هذا البحث هو أبو العلاج النفسى الوجودى فى الولايات المتحدة وقد اشرف على تحرير الكتاب الرئيس فى هذا الميدان تحت عنوان « الوجود بعد جديد فى الطب النفسى » « وعلم النفس » ومن كتبه « معنى القلق » و « الحب والارادة » و « الحرية والمصير » الذى ظهر حديثا · وهو يعيش الآن فى كاليفورنيا حيث يقوم بالتدريس والتأليف وممارسة العلاج النفسى · وهذا النص مأخوذ من كتاب :

The Worlds of Existentialism
Edited by Maurice Friedman
The University of Chicago
Press of Chicago and London 1973 - PP. - 440 - 454

الفهـــــرس

رقم الايداع ـ ٣٨٦٦/٨٧

الترقيم الدولى ـ ١ ـ ١٣٧٥ ـ ٠١ ـ ٩٧٧

الهيئة المصرية العامة للكتاب

يضم هذا الكتاب خمسة نصوص من التراث الوجودى وقد توخى المترجم أن تكون هذه النصوص ممثلة لاتجاهات الفلسفات الوجودية وفروعها المختلفة على قدر الإمكان : النص الأول من تاريخ الوجودية لجان فال يُعد بمثابة تمهيد مجمل لتاريخ الوجودية . النص الثانى لأبى الوجودية سورين كيرجور وهو من كتاب أعمال المحبة وقد قدم له المترجم بمقدمة ضافية عن حياة كيرجور ومؤلفاته وفلسفته وهذا النص يمثل الفلسفة الوجودية المؤمنة خير تمثيل .

أما النص الثالث فهو للفيلسوف الألمانى كارل يسيرز وهذا النص من كتابه (سبيل إلى الحكمة) الذى لخص فيه وجهة نظره فى عدد من المسائل الهامة التى اهتمت بها الفلسفات الوجودية بوجه عام وقد اختار المترجم أربعة فصول من أهم الفصول التى تناولها كتاب يسيرز المذكور .

وفى النص الرابع وهو عن التحول الجذرى لجان بول سارتر تحاول المؤلفة مارى وورنوك أن تسجل وتحلل التطورات الأخيرة التى أدخلها جان بول سارتر على فلسفته الوجودية الملحدة قبل وفاته ١٩٨٠ بسنوات قليلة كما تلخص فى هذا التحول كتابه الكبير «نقد العقل الجدلى» .

أما النص الخامس فهو لعالم نفسانى اهتم بأن يطبق الأسس الوجودية على مجال اختصاصه وهو العلاج النفسى والتحليل النفسى .



مطابع الهيئة المصر

١٥٠ قرشـــا